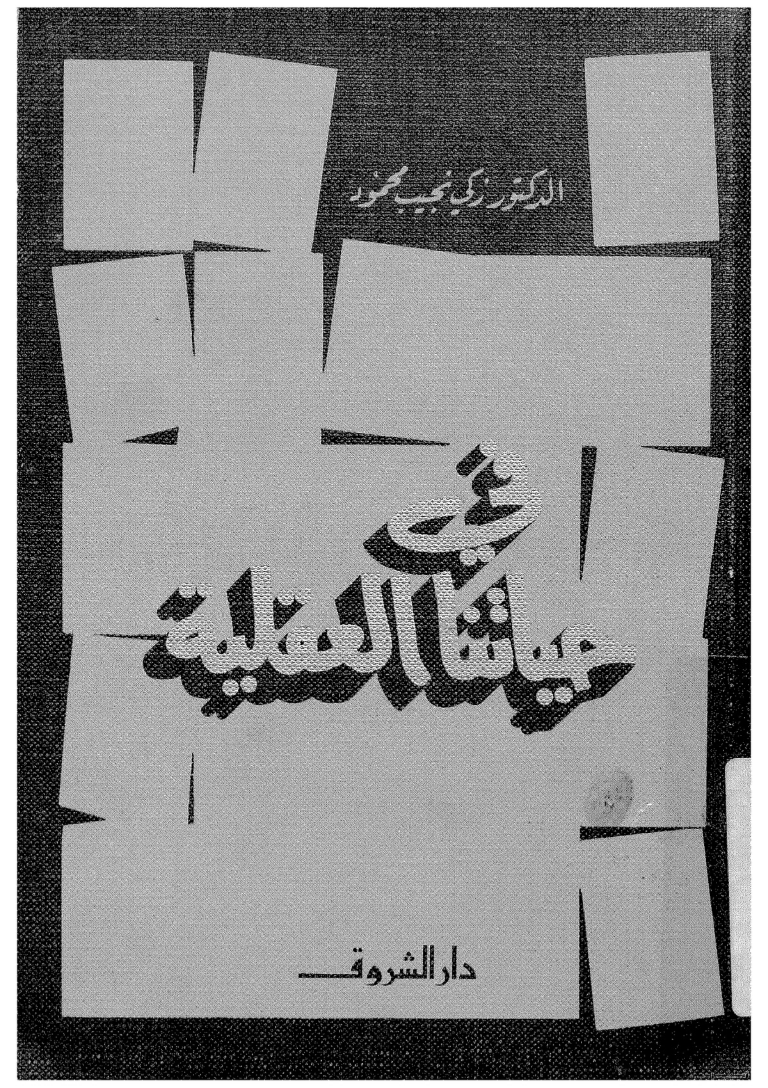

الدكتور زكي نجيب محمود
في حياتنا العقلية
دار الشروق

اهـــــــداء 2004

د.محمود أبو زيد
جامعة عين شمس

في حياتنا العقلية

الطبعة الثانية

١٩٨١م - ١٤٠١هـ

© دار الشروق

بيروت: ص.ب: ٨٠٦٤ - هاتف: ٣١٥٨٥٩ - ٣١٥٠١٠ - برقيا: داشروق - تلكس: SHOROK 20175 LE

القاهرة: ١٦ شارع جواد حسني - هاتف: ٧٧٤٨١٤ - برقيا: شروق - تلكس: 93091 SHROK UN

الدكتور زكي نجيب محمود

في حياتنا العقليّة

دار الشروق

تيارات الفكر والأدب في مصر المعاصرة

١

لم يكن قد بقي على ختام الحرب العالمية الأولى إلا وقت قصير ، حين نظم عباس محمود العقاد قصيدته العظيمة « ترجمة شيطان » ، التى جاءت — كما يقول الشاعر نفسه عنها فى مقدمة نثرية قدمها بها — لفحة من نار الحرب ، وغيمة من دخانها ، فكأنما جاءت هذه القصيدة — والعشرة الأعوام الثانية من هذا القرن تدنو من ختامها — لتصور حالة من اليأس ، استولت على شعب ظل يطالب بحريته السياسية من الحاكم المستبد تارة ، ومن المستعمر البريطانى الدخيل تارة ، فجاءت الحرب العالمية الأولى ، لتكم الأفواه ، وتكتم الأنفاس حينا ، إذ لم تكن الدولة المستعمرة لتأذن لمفكر أو أديب بالمضى فيما كان قد بدأه المفكرون والكتاب منذ احتلت بريطانيا مصر سنة ١٨٨٢ ، من حملات يشعلون بها النفوس ويحركون العقول ، طلبا للحرية ، ولما أن طالت أعوام الحرب ، أخذ القلق يدب فى أنفس الشعب الصامت إلى حين ، الصابر بمطلبه حتى تزول محنة الحرب ، وجاءت قصيدة العقاد تعبيراً عن هذا القلق ، وهى قصيدة تستطيع أن تستبدل فيها بالمواجهة التى تمت بين الله والشيطان ، مواجهة أخرى بين الحاكم والمستعمر من ناحية ، والمفكر الحر من ناحية أخرى ، لتتحول القصيدة بين يديك إلى ترجمـــة لكل مفكر حر لا يريد لحريته أن تحدها قيود .

فإذا كانت العشرة الأعوام الأولى من هذا القرن ، قد شهدت طائفة من أعلام الأدب والفكر ، تصوغ للناس قضية الحرية من بعض نواحيها :

الإمام محمد عبده بمقالاته الإصلاحية وبدفاعه عن الإسلام ، يوضح كيف يمكن أن يلتقى تراثنا الفكرى والدينى مع روح العصر التى يسودها العلم ، وهو بهذا قد وضع أمامنا المشكلة الرئيسية فى حياتنا الثقافية كلها خلال أعوام هذا القرن ، وإلى يومنا هذا ، وهى : كيف نوحد بين تراثنا القومى والإسلامى من جهة ، وعوامل الفكر والحضارة فى هذا العصر من جهة أخرى ، توحيداً يدمج الجانبين معاً فى وحدة عضوية واحدة ، تحمل الطابع المحلى والطابع العالمى فى آن معاً ، وقاسم أمين بكتابيه « تحرير المرأة » و « المرأة الجديدة » يمد من نطاق الحرية المنشودة حتى تشمل مع الحرية السياسية حرية اجتماعية للمرأة المغلولة بقيد السنين ، وأحمد لطفى السيد الذى أصدر صحيفة « الجريدة » سنة ١٩٠٧ لتكون منبراً للفكر العصرى الحر ، ولساناً يطالب بالاستقلال وبالدستور ، وكان لطفى السيد ممن عملوا على إنشاء الجامعة الأهلية سنة ١٩٠٨ ، إيماناً منهم بضرورة الروح العلمية الجامعية لتدعيم حركة التحرر الشامل ، أقول إنه إذا كانت العشرة الأعوام الأولى من هذا القرن قد حفلت بطائفة من المفكرين والأدباء ، ينشرون فى الناس دعواتهم صريحة فى الصحف والكتب ، فإن العشرة الأعوام الثانية التى شهدت هول الحرب العالمية الأولى ، والتى كان من نتائجها السياسية فى مصر ، أن أعلنت الأحكام العرفية ثم أعلنت حماية بريطانيا لمصر ، قد اضطرت رجال الفكر والأدب أن يغيروا من أوجه نشاطهم : أحمد لطفى السيد يعتزل فى الريف ليترجم إلى العربية كتاب الأخلاق لأرسطو ، وطه حسين ينصرف إلى دراسته الأكاديمية لينجز رسالته عن « ذكرى أبى العلاء » و « محمد حسين هيكل » يكتب أول قصة طويلة فى أدبنا الحديث وهى قصة « زينب » ، والعقاد ينظم القصائد المعبرة عن ذات نفسه ليبلغ بها الذروة فى قصيدة « ترجمة شيطان » .

٢

دعوات إلى الحرية السياسية والحرية الاجتماعية ، لبثت تنبعث من أقلام المفكرين والأدباء ، منذ القرن التاسع عشر ، وأخذت آثارها تتراكم فى النفوس ، حتى انفجرت ثورة سياسية عقب الحرب العالمية الأولى مباشرة سنة ١٩١٩ ثم لم تلبث هذه الثورة إلا قليلا ، حتى اتسعت رقعتها لتصبح ثورة تتعدى حدود السياسة والحرية السياسية والاستقلال عن بريطانيا ، وتكون ثورة فكرية عامة ، تشمل الأدب بكل فنونه ، والنقد ، والفلسفة ، والتعليم ، وغير ذلك من جوانب الحياة العقلية ، وحسبنا فى هذا البحث الشامل ، أن نلتمس على الطريق معالمه الرئيسية ، متمثلة فى مؤلفات أو فى حركات تشير إلى الاتجاه الجديد .

وأول ما نصادفه من معالم الطريق ، فى العشرة الأعوام الثالثة من هذا القرن ، كتاب « الديوان فى الأدب والنقد » الذى أخرجه العقاد مع صديقه إبراهيم عبد القادر المازنى سنة ١٩٢١ ، ليوجها به حملة نقدية فى مجال الشعر ، يبغيان بها التحرر من قيود التقليد ، والدعوة إلى شعر جديد ، يكفل لصاحبه التعبير الحر عن ذات نفسه الفريدة ، حتى لا تنطمس معالمها فى سواها فينمحى وجودها ، وإن الشاعر بتقريره لوجوده الفردى المتميز ، ليضع حجر الأساس فى بناء الحرية الإنسانية المنشودة .

ولكى نرى الصورة فى مجال الشعر على حقيقتها ، ينبغى أن نذكر حالة الضعف الشديد التى ألمت به فى النصف الأول من القرن التاسع عشر ، نتيجة لعصور الظلمة إبان الحكم التركى ، وهى عصور امتدت ثلاثة قرون ، إذا عددنا الحملة الفرنسية على مصر ، واستيلاء محمد على ، على حكم البلاد ، نهاية حقيقية — إن لم تكن نهاية شرعية — للعهد التركى ، فلما انسلخ من القرن التاسع عشر ثلثاه ، ونكبت البلاد بالاحتلال البريطانى فوق نكبتها

بالأسرة الحاكمة ، اشتدت الرغبة عند المصريين فى أن يلتمسوا ملامح شخصيتهم الضائعة ، وكانت أولى خطواتهم نحو هذا الهدف ، أن يعيدوا إلى الأذهان كل ما يذكرهم بمجدهم الماضى ، ومن ثم نشأت حركة فى الشعر ، يتخلص بها أصحابها من ركاكة العهد التركى ، ويعودون إلى النماذج العربية القديمة فى قوتها ورصانتها ، وساعدهم على ذلك ، ما كانت المطبعة العربية قد أخرجته خلال القرن الماضى من دواوين الشعراء القدامى ، فرأوا أمامهم نماذج تحتذى ، ذلك فضلا عن أساتذة للأدب فى الأزهر ، تولوا حركة الإحياء الأدبى ونخص منهم بالذكر الشيخ حسين المرصفى بكتابه « الوسيلة الأدبية » الذى أوضح فيه بأسلوب جديد قواعد اللغة والنحو والبلاغة والعروض ، وعرض هـــذه القواعد فى نماذج مختارة من الأدب القديم .

وكان محمود سامى البارودى هو الرائد الأول فى حركة الإحياء الشعرى ثم تبعه أحمد شوقى ، وحافظ إبراهيم ، وخليل مطران الذى وفد من سوريا ليقيم فى مصر ، وعلى أيدى هؤلاء جميعاً عاد الشعر العربى إلى سابق مجده ، مع تغذيته بغذاء من الثقافة الأوروبية التى اكتسبها بعض هؤلاء الشعراء من صلتهم بالغرب وثقافته .

لكن هذه الحركة — برغم قوتها — كانت حركة « إحياء » للقديم ، ولم تكن فى صميمها « تجديداً » يساير العصر الحديث ، ولهذا سرعان ما جاء جيل جديد ، يتهمها بالقصور عن بلوغ ما ينبغى للشعر الجديد أن يبلغه ، ومن أهم الخصائص التى كانت تنقص شعر هؤلاء فى نظر الجيل الجديد ، وحدة القصيدة من حيث الشكل ، وذاتية التعبير من حيث المضمون ، بعد أن كانت القصيدة العربية تجعل لكل بيت منها كياناً مستقلا ، ولا تهتم بأن تنسكب أبيات القصيدة الواحدة فى تجربة شعورية واحدة ، وكذلك بعد أن كان الشاعر العربى يعبر عن الجماعة قبل أن يعبر

عن ذات نفسه الفريدة ، أو يدفعه طغيان الحكم واستبداد المال أن ينفق جهده الشعرى فى مدح وهجاء وفى تهنئة ورثاء ، بحسب ما تقتضيه المناسبات »

وكان رواد الحركة الجديدة التى لم ترد أن يقف التجديد عند حد إحياء القديم ، بل أرادت أن تضيف قيما جديدة من شأنها أن تؤول بالمجتمع إلى التحرر من قيوده جميعاً ، لا فرق فى هـــذه القيود بين ما يجىء مع إحياء التراث ، وما يجىء عن ضعف الحياة فى عصورها المتأخرة ، أقول إن رواد حركة التجديد هذه ، كانوا ثلاثة هم : عبد الرحمن شكرى ، والعقاد ، والمازنى ، الذين أخذوا ينظمون الشعر خلال العشرة الأعوام الثانية من القرن ، على النهج الذى كانوا يروجون له ، لكن أنصار الإحياء — برغم هذا — لبثوا يسدون أمامهم الفضاء ، فكان لا بد من زلزلة عنيفة تهد البناء القائم ، فكان أن صدر الكتاب الذى ذكرناه : « الديوان فى الأدب والنقد » يوجه به صاحباه (العقاد والمازنى) حملة مدمرة نحو أمير الشعراء عندئذ « أحمد شوقى » لعلهما بذلك أن يزيلا عن الوجود الأدبى صفحة ، ليفتحا للناس صفحة جديدة .

وكأنما سنة الحركات الفكرية أن تسير فى خطوات مثلثة ، فمن طرف إلى نقيضه إلى مرحلة تجمع بين النقيضين ، فرأينا رواد المدرسة الجديدة فى الشعر يقفون موقفا عنيداً من شعراء البعث ، لكن العقد الرابع من هذا القرن لم يكد يبدأ ، حتى ظهرت جماعة أطلقت على نفسها « جماعة أبولو » ، وكان صاحب فكرتها والداعى لها أحمد زكى أبو شادى ، وقد تألفت هذه الجماعة الأدبية فى خريف عام ١٩٣٢ ، لتجمع بين أعضائها كل من أراد من الشعراء ، فلا تفرقة هنا بين مذهب ومذهب من مذاهب الشعر ، فرأينا من أعضائها من يجرى مع التقليد فى شعره — مثل رجال حركة البعث أنفسهم : شوقى ، ومطران — كما رأينا من أعضائها كذلك من انتحوا بالشعر منحى جديدا متأثرين بما قرأوه لشعراء الغرب — والرومانسيين منهم بصفة خاصة —

وعلى رأس هؤلاء إبراهيم ناجى (وهو طبيب) وعلى محمود طه (وهو مهندس) ، ولم تكن هذه آخر الحركات فى تطور الشعر ، لكننا سنرجئ المرحلة الجديدة التالية إلى موضع آخر من هذا المقال .

٣

ومن معالم الطريق فيما بين الحربين ، حركة عقلانية ، نزع أصحابها نحو الاحتكام إلى منطق العقل قبل أى شىء آخر ، وقد تمثلت هذه الحركة فى كثير من البحوث والكتب والمواقف ، منها كتاب « الإسلام وأصول الحكم » لمؤلفه على عبد الرازق (١٩٢٤) فقد كادت مصر حينئذ أن تتورط بدافع من أطماع حاكمها (الملك أحمد فؤاد) فى أن يجتمع فى شخص ذلك الحاكم لقب « الخليفة » — خليفة المسلمين — إلى جانب لقب « الملك » ، وذلك بعد أن ألغت تركيا الخلافة من عندها — وكان سلاطين تركيا هم أيضا خلفاء المسلمين — على أثر ثورتها السياسية الاجتماعية بزعامة مصطفى كمال ، وإنما أراد ملك مصر أن يرث الخلافة بعد زوالها عن الأتراك ، لتجتمع فى يديه رياسة الدين ورياسة الدولة معا ، وفى هذا الجمع خطورة كبرى على حركة التقدم الذى كانت مصر قد أخذت بأسبابه ، لأن تستّر الحاكم وراء قناع من الدين ، من شأنه أن يطلق يده فى فرض ما شاء من قيود ، بحجة أنها قيود تفرضها مبادئ الإسلام ، فكان لا بد أن يظهر منا مفكر باحث ، ليقول للناس عن دراسة وتحقيق ، إن الإسلام لا يحتم أن يكون للدولة خليفة ، وما أغنانا عن الوقوع فى مشكلات كالتى وقعت فيها أوروبا حين جمعت الدين والدولة فى يد واحدة .

وفى سنة ١٩٢٥ أنشئت جامعة القاهرة ، وأدمجت فيها الجامعة الأهلية التى كانت قد نشأت سنة ١٩٠٨ ، كما أدمجت فيها كذلك مجموعة المعاهد العليا التى كانت تتفاوت أعمارها بين قرن كامل لبعضها — مثل كلية

الطب — وبعض القرن لبعضها الآخر ، فجاء إنشاء جامعة القاهرة علامة من أبرز العلامات الدالة على نهوض الشعب بثورة عقلية تتمم الثورة السياسية ، ولم يكد يمضى عام على إنشائها ، حتى أخرجت المطبعة للدكتور طه حسين كتابه فى « الأدب الجاهلى » ، الذى ظهر وكأنه إعلان بقيام منهج علمى جديد ، يترسم خطوات المنهج الديكارتى فى البحث ، فيفرض الخطأ فيما توارثناه من معرفة ، حتى يثبت صوابه بالبرهان العلمى ، صوابا لا يرتكز على تحيز سابق لفكرة معينة ، فإذا كان المعلوم الشائع المتوارث هو أن الشاعر الفلانى قد عاش فى العصر الفلانى ونظم القصائد الفلانية ، فلنفرض بادئ ذى بدء أن لم يكن لهذا الشاعر وجود ، ومن ثم لا يكون هو ناظم القصائد المنحولة له ، ثم نمضى فى البحث على هذا الأساس الحر ، لننتهى إلى ما يؤدى إليه السير المنهجى من نتائج . . . وإنها لقفزة طويلة نحو البعث الفكرى ، أن تدعو الناس إلى ضرورة الشك فى صحة النصوص الموروثة ، قبل أن تعيد إليها الصواب عن طريق البحث العقلى المجرد .

وإنه لمما يدل على سريان الروح العقلية إبان الفترة التى نتحدث عنها أن نظرية التطور الداروينية وما يتشعب عنها من فروع بعد أن كان الجهر بها فى نهايات القرن التاسع عشر ، يستدعى من رجال الفكر يقظة ليردوا على ما كان يظن أنه خطر على العقيدة الدينية — كما حدث عندما نشر جمال الدين الأفغانى كتابه فى « الرد على الدهريين » — أصبحت الآن مادة شائعة بين طبقات المثقفين . ففى سنة ١٩٢٤ أصدر إسماعيل مظهر كتابه « ملقى السبيل » (وكان مظهر قد ترجم إلى العربية قبل ذلك كتاب أصل الأنواع لداروين) ، ليكون هذا الكتاب الجديد تطبيقا للنظرية على موضوعات عامة مما كان يعنى به الكتاب المصلحون عندئذ ، وهو يقول فى مقدمته لهذا الكتاب « إن لمذهب النشوء والارتقاء من الأثر فى فروع العلوم الحديثة ، ما يجعلنى أعتقد تمام الاعتقاد بأن هذا المذهب جدير بأن يقف الإنسان أكبر

شطر من حياته وجهوده فى سبيل درسه ونقله إلى العربية ، وأبناء الضاد على أبواب انقلاب علمى أدبى ، أخذت معاوله تهدم فى بناء أساليبنا القديمة ، لتحل محلها أساليب حديثة للتفكير » ويهمنا من هذا النص هذه الجملة الأخيرة لأنها تؤيد ما نصف به فترة ما بين الحربين فى مصر » من الناحية الفكرية ، وهو أنها فترة انقلاب علمى وأدبى ، تهدم أسلوبا قديما لتحل محلها أسلوبا جديداً ، هو الأسلوب العلمى العقلانى القائم على الدرس والتمحيص .

وهنا نذكر كاتبا آخر أصدر سنة ١٩٢٥ كتاباً آخر عن « نظرية التطور » — مما يدل على أن الفكرة كانت عندئذ تشغل الأذهان — لكن هذا الكتاب من هذا الكاتب لم يكن عرضا طارئا فى حياته الفكرية بل كان جزءا لا يتجزأ من طريق واحد عاشه الكاتب ليبلغ به هدفا واحدا جعله نصبه عينه ، وأما هذا الكاتب فهو سلامه موسى ، وأما طريق حياته الفكرية فهو الإيمان بالعلم الحديث وما يقتضيه من ضرورة تطوير الأدب والحياة بأسرها ، وأما الهدف المقصود بهذا كله فهو أن يقيم بناء جديدا على أنقاض بناء قديم ، فلم يأل سلامه موسى جهدا فى كل ما كتب ، ليقاوم الأسلوب القديم فى التفكير وفى الكتابة ، فإذا كان التقليديون يعنون بصقل العبارة اللفظية عناية تستنفد كل طاقتهم بحيث لا يبقى شىء منها لأى معنى ينقلونه إلى القارئ ، فقد أراد هو بما أسماه « الأسلوب التلغرافى » فى الكتابة أن تجىء العبارة خادمة للمعنى المراد نقله ، بحيث لا تحشر فيها لفظة واحدة لا تخدم المعنى المقصود .

لقد تميزت فترة ما بين الحربين بكثير من القلق الفكرى ، الناتج عن إحساس المثقفين بضرورة الجمع بين طرفين كانا ما يزالان يبدوان وكأنهما نقيضان لا يجتمعان ؛ وهما : الثقافة التقليدية الموروثة من جهة ، والثقافة الأوروبية المنقولة من جهة أخرى ، وكان السؤال قد بدأ يطرح نفسه على رجال الفكر ، وهو : هل من سبيل إلى الجمع بين الثقافتين فى وحدة عضوية

واحدة ، لا تتخلى عن الطابع المحلى المميز ، ولا تقصر فى مسايرة العالم المعاصر ؟ هنا كنت تجد ثلاث إجابات تصدر عن ثلاث فئات من المفكرين وتستتبع ثلاث أساليب فى الكتابة : فإجابة يتمسك بها أصحابها بالقديم الموروث فكرا وأسلوبا ، ومن هؤلاء مصطفى صادق الرافعى ، وإجابة يريد بها أصحابها القضاء الكامل على القديم الموروث والأخذ عن الثقافة الأوروبية — علما وأدبا وأسلوب كتابة وطريقة حياة — أخذا مطلقا غير مشروط بشرط ولا مقيد بقيود ، ومن هؤلاء : سلامة موسى ، واجابة ثالثة يحاول بها أصحابها أن يجدوا موقفاً وسطا يجمع بين الطرفين ، فهم إذا كتبوا جاءت عبارتهم ملتزمة قواعد الأسلوب العربى المتين ، وهم إذا فكروا حاولوا المزج بين موضوعات القديم وموضوعات الجديد ، وكان من حسن الطالع أن وقعت فى هذه الطائفة جمهرة الأعلام من رجال الفكر والأدب : العقاد ، طه حسين ، هيكل ، المازنى . . . وغيرهم ، فلهؤلاء جميعاً مجموعات من مقالات كتبوها خلال الفترة التى نتحدث عنها ، ثم جمعوها فى كتب يكفى أن تطالع أى كتاب منها ، لتجد ثقافة الغرب قد جاورت ثقافة العرب الأقدمين فى تآلف وانسجام . إذ قد تجد فصلا عن هومر أو شكسبير أو شلى ، يعقبه فصل عن امرئ القيس أو ابن الرومى أو المتنبى ، وهكذا .

للعقاد فى هذه الفترة « مطالعات فى الأدب والحياة » (١٩٢٤) ، و« ساعات بين الكتب » (١٩٢٩) وللمازنى « حصاد الهشيم » (١٩٢٤) و « قبض الريح » (١٩٢٧) و « صندوق الدنيا » (١٩٢٩) وإن القارئ ليدرك من مجرد المقارنة بين عنوانات الكتب عند الأول وعنوانات الكتب عند الثانى ، أن هذين الزميلين الصديقين ، وإن يكونا قد اتفقا على الهدف (وهو الجمع بين الثقافتين) فقد اختلفا فى طريقة التناول : الأول جاد إلى درجة التزمت فكرا وأسلوبا ، والثانى جاد فى فكرته ساخر تملؤه روح الفكاهة فى طريقة عرضه ، ولهيكل من أمثال هذه المجموعات الجامعة بين

الثقافتين « فى أوقات الفراغ » (١٩٢٥) سبقه كتاب من جزءين عن جان جاك روسو (١٩٢١ – ١٩٢٣) أسهم به فى إثراء الفكر السياسى الذى صاحب الثورة السياسية -، ليكون الفعل مقرونا بالنظر ، وهو فى طريقة كتابته وسط بين العقاد والمازنى ، فهو لا يبلغ من الأسلوب العابس مبلغ العقاد ، ولا من الأسلوب الضاحك مبلغ المازنى ، ويكتفى بروح سمحة منبسطة الأسارير تسرى بين أسطره .

وأما طه حسين فقد كانت طريقته فى الجمع بين الثقافتين ، أن يعالج موضوعا عربياً قديماً بأسلوب غربى جديد ، وأن يكون مع الدعوة إلى العقل العلمى مرة ، ومع الدعوة إلى وجدان القلب مرة ، فانظر إليه كيف فجر قنبلته الفكرية العقلانية سنة ١٩٢٦ بكتابه عن الأدب الجاهلى ، ليعود سنة ١٩٣٣ فيصدر رائعته الأدبية « على هامش السيرة » فيقول فى مقدمته : « أنا أعلم أن قوماً سيضيقون بهذا الكتاب ، لأنهم محدثون يكبرون العقل ، ولا يثقون إلا به ، ولا يطمئنون إلا إليه ، وهم لذلك يضيقون بكثير من الأخبار والأحاديث التى لا يسيغها العقل ولا يرضاها . . . وأحب أن يعلم هؤلاء أن العقل ليس كل شىء ، وأن للناس ملكات أخرى ليست أقل حاجة إلى الغذاء والرضى من العقل » .

لا عجب أن رأينا النقاد من زملائه يتصدون له بالتحليل والمقارنة فهذا هيكل يكتب فور صدور « على هامش السيرة » فيقول : « إنه (أى طه حسين) إلى حين وضع كتابه هذا ، كان من أولئك الذين يكبرون العقل ولا يثقون إلا به ، فهذا الكتاب تطور عظيم فى نفسية طه وفى نظرته للحياة ، تطور واضح صارخ يكفى لتبيينه أن نقرأ معا مقدمتين : مقدمة « على هامش السيرة » ومقدمة « فى الأدب الجاهلى » . . . إن بين فى الأدب الجاهلى » و « على هامش السيرة موضعا للمقارنة ، فكلاهما

يتحدث عن العصر الجاهلى الذى سبق مولد النبي عليه السلام ، والذى عاصر هذا المولد ، والكتاب الأول يهدم ما جاءت به الأساطير عن الجاهلية ، بل يهدم الكثير مما ينسب للجاهلية من شعر ونثر ، ويراه من وضع المتأخرين لأغراض دينية أو مخالفة للدين ، والكتاب الأخير يجلو هذه الأساطير وينمقها ، ويرى فى ذلك غذاء لما سوى العقل من ملكات الناس » .

تلك كانت طريقة طه حسين فى الجمع بين الثقافتين ، فهو « لم يتطور فى نفسيته ولا فى نظرته للحياة » كما يعلل هيكل لهذا الجمع ، بل إن الثقافتين كلتيهما قد اجتمعتا فيه على نحو يجسد لنا فى رجل واحد ، ما كنا وما لانزال نأمل أن نبلغه من وحدة ثقافية تجمع لنا الطرفين ، ولعل الدكتور محمد عوض محمد كان أصدق تصويراً فى تعليقه على كتاب على هامش السيرة » حين قال عن طه حسين — بطريقته الفكهة — « إن ثقافته الحقيقية هى ثقافة أزهرية متينة قوية الأسس . . . وأن ليست ثقافة الغربيين . . . إلا رواء وطلاء ، إن يبهر العين منظره ، فإنه لا يذهب إلى غور بعيد ، وقديما قال نابليون فى الروس : إنك إذا حككت الروسى يبدا لك التترى ، وفى وسعنا أن نقول إذا حككت طه حسين برفق ، يبدا لك الأزهرى القح الصميم بكل ما تحمله هذه الكلمة من فضل وعلم » .

ولو كان طه حسين حين كتب « على هامش السيرة » قد تطور فى نفسيته وفى نظرته للحياة — كما قال هيكل عنه — لما رأيناه بعد « على هامش السيرة » يعود مرة أخرى فيصدر كتابه الهام « مستقبل الثقافة فى مصر » (١٩٣٩) ليقول به للناس إنه لابد لنا من الأخذ عن الأصول الثقافية اليونانية ، استمرارا لما كان آباؤنا الأقدمون قد فعلوا فى نهضتهم الفكرية ، حين طفقوا ينقلون ثقافة اليونان العلمية والفلسفية بغير حرج ولا تردد ، ولا نترك الحديث عن طه حسين فى هذا الموضع من المقال ، دون أن نذكر ترجمة حياته الرائعة التى كتبها سنة ١٩٢٩ بعنوان « الأيام » ، فجاءت هذه الترجمة

الذاتية من أجمل الثمار الأدبية في تلك الفترة ، التي اجتمعت فيها روافد الثقافة كلها من شرق ومن غرب .

هكذا قضينا أعوام العقدين الثالث والرابع من هذا القرن ، نمد ذراعا إلى تراثنا فنحييه ، وذراعا إلى الثقافة الأوروبية فننقلها ، وإنه لجدير بالذكر في هذه المناسبة ، أن نشير إلى عدد من المجلات التي ظهرت عندئذ وشاعت شيوعاً واسعاً ، وكانت من أفعل الأدوات الثقافية التي هيأت النفوس والعقول لتقبل نهار جديد في تاريخنا الثقافي ، ستظهر بوادره بعد الحرب العالمية الثانية ، ويبلغ النضج بعد ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ — وأما هذه المجلات التي نشير إليها ، فهي « السياسة الأسبوعية » التي كان يرأس تحريرها محمد حسين هيكل ، و « البلاغ الأسبوعي » الذي كان يكتب فيه العقاد ، و « المجلة الجديدة » التي أصدرها وكان يرأس تحريرها سلامة موسى ، و « الرسالة » التي أصدرها وكان يرأس تحريرها أحمد حسن الزيات و « الثقافة » التي كان يشرف عليها أحمد أمين ، وأصدرتها لجنة التأليف والترجمة والنشر ، وهي لجنة تتألف من جماعة من رواد الثقافة الجديدة ، انشئت سنة ١٩١٤ لتدل باسمها وبنوع جهودها على اتجاهات الحركة الثقافية في هذا القرن العشرين كله ، إذ هي حركة تقوم على « الترجمة » عن الفكر والأدب الأوروبيين ، و « النشر » لذخائر التراث القديم ، لتخرجها إلى النور من خزائن الكتب ، و « التأليف » الجديد الذي يحمل طابعنا الحديث بما فيه من أصالة تستمد غذاءها من المادة المترجمة والمادة المنشورة على السواء .

— ٤ —

لا أحسب الحركة الثقافية التي عاشتها مصر فيما بين الحربين ، تحاول فيها الجمع بين ثقافتين ، لا أحسب تلك الحركة تتضح معالمها بأنصع مما تتضح به في أمثلة نسوقها لبعض الموضوعات التي كانت تشتجر فيها

الأقلام خلال تلك الفترة ، خصوصاً إذا تذكرنا حقيقة هامة جدا فى هذا الصدد ، هى أن الكاتب الواحد قد يأخذ بهذا الرأى مرة وبذلك الرأى مرة أخرى ، مما يدل على أن فوران الآراء والمذاهب لم يأذن لأحد عندئذ بالاستقرار على فكرة واحدة أمداً طويلاً ، ما دامت هذه الفكرة ماسة بأركان البناء الفكرى الجديد الذى كان المصريون عندئذ فى سبيل إقامته ، ومما يدل كذلك على إخلاص المفكرين حينئذ لبلوغ غايتهم فى بعث الأمة بعثا فكريا شاملا ، إخلاصهم لذلك إخلاصاً لم يسمحوا لأنفسهم معه أن يتعصبوا لفكرة أو لأخرى ، إذا أثبت تطور الأحداث خطأها وتعويقها لمجرى التاريخ .

وأول موضوع تسوقه مثلا للصراعات الفكرية فى عشرينات هذا القرن وثلاثيناته ، هذا الموضوع الأساسى بالنسبة إلى إقامة البناء الثقافى الجديد : ما هى الأصول الأولى التى نرد المصريين إليها ؟ أهى أصول فرعونية أم هى أصول عربية لا نجاوزها إلى ما وراءها فى التاريخ ؟ وقد ناصر الفرعونية سلامة موسى ومحمد حسين هيكل وغيرهما إلا أن هيكلا عاد فتبين وجه الخطأ فيما بدأ بالدفاع عنه ، فقد بدأ هيكل — بمناسبة صدور كتاب عن (قصص البردى) لعالم أثرى عصرى (١٩٢٦) — بدأ هيكل فى ربط الصلة بين مصر القديمة ومصر الحديثة مؤكدا أن بين الحالتين « اتصالا نفسيا وثيقا ينساه كثيرون ويحسبون أن ما طرأ على مصر منذ عصور الفراعنة من تطورات فى نظم الحكم وفى العقائد الدينية وفى اللغة وفى غير ذلك من مقومات الحياة ، قد فصل بين هذه الأمة الحاضرة وبين الأمة المصرية القديمة ، فصلا حاسما ، جعلنا إلى العرب أو إلى الرومان أقرب منا إلى أولئك الذين عمروا وادى النيل فى ألوف السنين التى سبقت المسيحية » .

فيرد على هذه النزعة الفرعونية كتاب يؤمنون بأن جذورنا عربية ، وبأنه من العبث أن نردها إلى أبعد من ذلك فى التاريخ ، لتضل فى متاهات القرون ، ومن هؤلاء أحمد حسن الزيات حين قال : « اشتهر بالرأى الفرعونى اثنان أو ثلاثة من رجال الجدل وساسة الكلام ، فبسطوه فى المقالات ... حتى خال بنو الأعمام فى العراق والشام أن الأمر جد ، وأن الفكرة عقيدة وأن ثلاثة من الكتاب أمة ، وأن مصر — رأس البلاد العربية — قد جعلت المآذن مسلات ، والمساجد معابد ، والكنائس هياكل ، والعلماء كهنة » وبعد أن يمضى الزيات بأسلوبه الغنى البليغ فى التهكم من الفكرة الفرعونية وأصحابها يلخص الموقف بعبارة ، فيقول : « وبعد فإن ثقافتنا الحديثة إنما تقوم فى روحها على الإسلام والمسيحية ، وفى آدابها على الآداب العربية والغربية ، وفى علمها على القرائح الأوروبية الخاصة ، أما ثقافة البردى فليس يربطها بمصر العربية رباط ، لا بالمسلمين ولا بالأقباط » .

* * *

وتسوق مثلا ثانياً للموضوعات التى اختلف فيها رجال الفكر فى الفترة التى نحللها ، وكيف جاء اختلافهم فى موضوع الخصائص الأصلية التى يتميز بها المصريون ، وهل هى أقرب إلى خصائص اليونان ، أو إلى خصائص العرب ، ومرة أخرى ننبه إلى نقطة هامة ، وهى أن المتعارضين لم يثبتوا على آرائهم فيما كانوا يعرضون بالرأى فيه ، ومبادلة الرأى هذه المرة كانت بين توفيق الحكيم وطه حسين ، فيطرح الحكيم المشكلة بقوله : إنما الأمر الذى يحتاج إلى كلام هو معرفة مميزات الفكر المصرى ، معرفة أنفسنا ، حتى تتبين لجيلنا مهمته : هذه هى المسألة (وليلاحظ قارئ اليوم أن هذه نفسها ما زالت هى المسألة المطروحة أمام المفكرين ، وقد دنونا من ختام العقد السابع من القرن العشرين) . . . ويمضى الحكيم فى حديثه ليؤكد

أن الروح المصرية والروح العربية مختلفتان ، ولقد اختلطت إحداهما بالأخرى على نحو يصعب معه فصلهما ، لنميز الواحدة من الأخرى ، لكن هذا الفصل أمر لا بد منه ، إذا أردنا أن نتبين أنفسنا ، ويعرض الحكيم تحليله هو على قرائه ، فيبين — أولا — أن دراسة الفن المصرى والفن الإغريقى كفيلة بأن تبرز الفرق بين العقليتين : « ما بال تماثيل الآدميين عند المصريين مستورة الأجساد ، وعند الإغريق عارية الأجساد ؟ هذه الملاحظة الصغيرة تطوى تحتها الفرق كله ، نعم ، كل شيء مستتر خفى عند المصريين ، عار جلى عند الإغريق ، كل شيء فى مصر خفى كالروح ، وكل شيء عند الإغريق عار كالمادة ، كل شيء عند المصريين مستتر كالنفس ، وكل شيء عند الإغريق جلى كالمنطق ، فى مصر الروح والنفس ، وفى اليونان المادة والعقل » ، وبعد هذه المقارنة يجرى الحكيم مقارنة أخرى لتتم له المقدمات ، مقارنة بين اليونان والعرب ، فيقول إن خط الإغريق مماثل لخط العرب : « كل تفكير العرب وكل فن العرب فى لذة الحس والمادة ، عند الإغريق الحركة ، أى الحياة ، وعند العرب السرعة ، والخلاصة هى أنه « من المستحيل أن نرى فى الحضارة العربية كلها أى ميل لشئون الروح والفكر بالمعنى الذى تفهمه مصر والهند من كلمتى الروح والفكر » و « لا ريب عندى أن مصر والعرب طرفا نقيض : مصر هى الروح ، هى السكون ، هى الاستقرار ، هى البناء ، والعرب هى المادة ، هى السرعة ، هى الطعن ، هى الزخرف ، مقابلة عجيبة : مصر والعرب وجها الدرهم ، وعنصرا الوجود ، أى أدب عظيم يخرج من هذا التلقيح ؟ إنى أتمنى للأدب المصرى الحديث هذا المصير : زواج الروح بالمادة والسكون بالحركة ، والاستقرار بالقلق ، والبناء بالزخرف » :

ويرد طه حسين على الحكيم ، رافضا أن تنسب الروح المصرية إلى

أصول تبعد بها عن العرب وعن اليونان ، ذلك أن الغوص بالروح المصرية الحديثة إلى الأصول الفرعونية مضطر إلى الضرب فى مجاهل التخمين ، على أن النسبة إلى العرب أمر قائم مشهود : « نحن – إذن – أمام أمرين ، أحدهما عرضة للشك الشديد ، لا تكاد تعرف منه شيئاً ، والآخر لا سبيل إلى الشك فيه ، أحدهما حياة مصر القديمة وحضارتها العقلية – إن صح هذا التعبير – والآخر حياة العرب وحضارتهم ، فإلى أى الأمرين نفزع لنقيم عليه بناء أدبنا الجديد ؟ أ إلى الشك أم إلى اليقين ؟ » ويمضى الدكتور طه حسين فى رده على الحكيم ليخلص إلى جوهر الموضوع ، وهو : مم تتكون روح مصر منذ استعربت ؟ ويجيب بأنها تتكون من عناصر ثلاثة ، أولها العنصر المصرى الخالص الذى ورثناه من المصريين القدماء ، وثانيها هو العنصر العربى الذى يأتينا من اللغة ومن الدين ومن الحضارة ، وثالثها هو العنصر الأجنبى الذى أثر فى الحياة المصرية دائماً ، والذى سيؤثر فيها دائماً ، وهو هذا الذى يأتيها من اتصالها بالأمم المتحضرة فى الشرق والغرب ، جاءها من اليونان والرومان واليهود والفينيقيين فى العصر القديم ، وجاءها من العرب والترك والفرنجة فى القرون الوسطى ، ويجيئها من أوربا وأمريكا فى العصر الحديث (راجع مجلة الرسالة ، أعداد شهر يونيو ١٩٣٣) .

ونسوق مثلا ثالثا مما كان يدور فيه القول بين الأدباء والمفكرين فى فترة ما بين الحربين ، موضوع القديم والجديد فى تصور الناس للأدب . فهنالك من ينصرفون باهتمامهم إلى صقل اللغة وتجويدها دون أن تكون هنالك الفكرة التى ينقلونها بتلك اللغة ، وهؤلاء هم أنصار القديم ، وهنالك من يهتمون بالفكرة أول ما يهتمون ، وهؤلاء هم أنصار الجديد – بتعبير أبناء الفترة التى نعرضها هنا – ، ونستطيع أن نتخذ سلامة موسى مثلا متطرفا لفريق المجددين ، ومصطفى صادق الرافعى مثلا متطرفا لفريق المتشيعين للقديم .

كتب سلامة موسى — مهاجما يقول : « أدباء الصنعة يكتبون وكل همهم محصور فى تأليف استعارة خلابة أو مجاز جميل ، أو كناية بارعة ، أو غير ذلك من الفقاقيع ، فإذا أراد أحدهم أن يؤلف كتابا أو يضع مقالة ، لم يعن أقل عناية بالموضوع الذى يكتب فيه ، وإنما يعمد إلى الفقاقيع ، فيؤلف منها عبارة خلابة ، فيتوبل بها إنشاءه ، أو يرصها رصا ، وكثيرا ما يعجز أمثاله عن تأليف عبارة من إنشائهم الخاص » . . . وكتب كذلك فى موضع آخر يقول : « فى مصر وسوريا طبقة من الأدباء لها عيون من خلف رءوسها ، فإذا نظرت لم ترسوى الماضى ثم هى مع ذلك لا ترى كل الماضى ، وهى لو استطاعت أن تفعل ذلك ، لكان لها من ذلك بصيرة بالحاضر والمستقبل ، أجل ، لو كانت هذه الطبقة تنظر إلى الماضى خلال تلسكوب العلوم الحديثة لاستطاعت أن تقرأ لغة الطبيعة ، وتدرك أن روح العالم هى روح نشوء وتطور » .

ويرد الرافعى على هذا الهجوم ، فيؤكد أن علته الحقيقية ترجع إلى التمكن من لغة العرب وأدبهم ، فمن لم يجد فى حياته الفرصة لهذه الدراسة ، وشاءت له ظروفه أن يدرس لغة أجنبية ، راح يتهم اتهامات مصدرها عجزه عن التعبير بلغة العرب ، وهنا يتدخل الدكتور طه حسين ، فيناصر سلامة موسى بعض المناصرة ، ويصحح الرافعى فيما ذهب إليه ، فيقول : « نعتقد أن الأستاذ الرافعى يسرف فى هذا الحكم ، ولعل مصدر إسرافه . . . أنه أخطأ فهم ما يكتب أنصار المذاهب الغربية ، وهو إنما أخطأ الفهم لأنه أخطأ الذوق وإنما أخطأ الذوق لأنه أخطأ الفهم ؛ إن بعض أنصار المذهب الجديد . . . قد أخذوا من اللغة العربية وآدابها بحظ لا بأس به ، وإن قوتهم فى اللغة الأجنبية وآدابها لم تحملهم على أن يضيعوا حظهم فى اللغة العربية وآدابها ، إذن فانتصار هؤلاء لمذهب جديد ليس ضعفا ، وليس اعتذارا لأنفسهم وليس تعصبا للأدب الأجنبى الذى تفوقوا فيه » .

وهذا مثل رابع نقدمه لما كان يشغل الأدباء والمفكرين فى مصر إبان الفترة التى نتحدث الآن عنها - فترة ما بين الحربين - فلم يكن يكفى أن يختلف المختلفون على أى الثقافتين يجب علينا الانتماء إليها فى نهضتنا الأدبية : العربية القديمة أم الأوروبية الحديثة ؟ بل حدث خلاف فرعى بين أنصار الثقافة الأوروبية الحديثة أنفسهم ، كان السؤال هذه المرة هو : أى الثقافتين الأوروبيتين يجب الأخذ بها قبل أختها ؟ أهى ثقافة اللاتين أم ثقافة السكسون ؟ وبدأ الحوار فى هذا الموضوع بمقالة نشرها العقاد تعليقا على كتاب أصدره أنطون الجميل عن « شوقى شاعر الأمراء » ، فجاءت فى هذا التعليق موازنة بين طريقة اللاتينيين فى النقد الأدبى وطريقة السكسونيين ، خلاصتها أن الأولين ينقدون الأدب ، وكأنهم يتحدثون حديثا ظريفا فى صالون ، وأن الآخرين ينقدون الأدب نقدا موضوعيا يضرب فى لباب الموضوع بغير اصطناع الظرف الاجتماعى الواجب اصطناعه فى ندوات الأصدقاء ، وكان العقاد فيما كتب على اعتقاد بأن ثمة فرقا بين الثقافتين ينبثق من الفرق بين المزاجين ، وأن هذا الفرق واضح فى مفكرينا وأدبائنا أنفسهم ، فمن درس منهم الثقافة اللاتينية وجدته أقرب إلى أن يكون مؤرخا للأدب أو شارحا له ، ومن درس منهم الثقافة السكسونية وجدته أقرب إلى أن يكون هو نفسه كاتبا أديبا أو شاعرا .

وهنا تصدى الدكتور طه حسين للرد والتصحيح ، زاعما أن « ليس هناك نقد لاتينى ونقد سكسونى ، وإنما هناك نقد فحسب ، نقد يعتمد على هذا الذوق الفنى العالى الذى أحدثته الثقافة اليونانية واللاتينية ، وورثته عنهما الأمم الحديثة على اختلاف أجناسها وبيئاتها ، فكل النقاد من الفرنسيين والإيطاليين والألمانيين والإنجليز قد قرءوا آيات البيان اليونانى واللاتينى وذاقوا آيات الفن اليونانى والرومانى لأنفسهم ، أو كونت لهم هذه القراءة ذوقا عاما مشتركا بينهم جميعاً يختلف فى ظاهره ولكنه لا يختلف فى جوهره

لأن هذا الجوهر واحد مستمد من هوميروس وبندار وسوفوكل وأرستوفان وأفلاطون » .

٥

هكذا كنا فى فترة ما بين الحربين ، نحاول العثور على الجذور العميقة التى يمكن أن تنبت منها شجرة الحياة المصرية الجديدة ، نحاول ذلك فى الشعر ، وفى النقد الأدبى وفى الفكر النظرى ، لكن هذه المحاولة جاوزت ذلك كله ، جاوزته إلى مجال الخلق الأدبى الجديد فى القصة والمسرحية ، فلئن كان الشعر صورة مألوفة فى الأدب العربى منذ أقدم العصور فلم تكن القصة — بمعناها الفنى الحديث — ولا المسرحية مألوفتين معروفتين ، فماذا لو أجرينا عليهما المحاولات ، لنتخذ منهما وسيلتين جديدتين فى البحث عن أنفسنا ؟ لقد بحثنا عن هذه النفس فى القصيدة وفى المقالة ، وبقى أن نلجأ إلى طريقتين أخريين فى التحليل والتجسيد ، التحليل الذى يتعقب سلوك الناس إلى أصوله الأولى ، والتجسيد الذى يبلور روح المجموع فى أشخاص يصورهم كاتب القصة أو كاتب المسرحية .

وكانت أولى محاولاتنا الجادة فى القصة — كما ذكرنا — هى « زينب » وهى القصة التى كتبها محمد حسين هيكل فى منتصف العقد الثانى من القرن ، كتبها ليجسد فيها دعوة قاسم أمين إلى حرية المرأة ، وليعرض فى حوادثها عيوب المجتمع التقليدى الذى يحول دون امرأة ورجل متحابين لا لشىء إلا لأنهما من طبقتين متفاوتتين من حيث الغنى والفقر .

ونمضى إلى العقد الثالث من القرن ، فنرى « المقالة » قد ملأت الفراغ الأدبى كله سواء فى ذلك المقالة السياسية التى اشتعلت حرارة من نار الثورة ، والمقالة الأدبية والفكرية التى انتقل إليها الخلاف السياسى المذهبى بين الكتاب

ليصبح خلافا فكريا فلسفيا — حتى إذا ما بلغنا أواخر العقد الثالث هذا ، صادفتنا ألوان أدبية جديدة : صادفتنا « الأيام » للدكتور طه حسين ، و « عودة الروح » لتوفيق الحكيم ، وبعض المسرحيات الشعرية لأحمد شوقى ، وهى كلها — بمعنى من المعانى — محاولات فى سبيل العثور على حقيقة أنفسنا : أهى تغوص بنا إلى جذور فرعونية كما يذهب توفيق الحكيم فى عودة الروح ؟ أم هى جمع بين الثقافة العربية الأصيلة والروح الغربية ، كما يتمثل هذا الجمع فى ترجمة طه حسين لحياته ، وفى مسرحيات شوقى الشرقية المضمون الغربية الشكل ؟

لقد جاءت قصة « عودة الروح » فى موضعها الزمنى من تاريخنا الفكرى الحديث ، شاهدا قويا على رغبة المصرى — إذ يرى نفسه فى دوامة التيارات الثقافية الوافدة إليه من كل صوب — فى أن يثبت ذاته إثباتا يجعلها « مصرية » خالصة تتميز بطابع خاص ، وهى ذات تصارع الزمن لتخلد وتستعصى على الفناء ، ثم هى فى هذا الصراع لا تجمد ولا تخمد إلا لكى تثور حين يظهر لها من أصلابها زعيم قائد ، ولئن جرت الأسطورة المصرية القديمة برواية عن إيزيس وكيف طفقت تجمع أوصال أخيها أوزريس الممزقة المبعثرة حتى أعادته كائناً سويا تدب فيه الروح من جديد ، فهكذا تجرى الحياة فى مصر أبدا على مر التاريخ الطويل : يمزق أشلاءها من يمزق ، لكن ذلك لا يطول طويلا حتى يتولاها زعيم من أبنائها فيجمع شملها ويعيدها أمة سوية ممتلئة بدوافع الحياة .

ونمضى مع الزمن إلى العقد الرابع من هذا القرن — الثلاثينات — لنجد أنفسنا أمام حصاد غنى من ثمار القريحة الأدبية فى القصة والمسرحية ، لكن المحاولة الرئيسية لم تزل هى هى ، وأعنى محاولة البحث عن حقيقة أنفسنا فيما نخلقه من شخصيات نصورها بوحى من الواقع الملموس ، كل كاتب بحسب استعداده وطريقته فى الخلق الفنى ، فإذا كان توفيق الحكيم قد لمس

للصراع العنيف بين المصرى وتيار الزمن ، لمسه فى قصته « عودة الروح » ، فقد عاد إليه بصورة أصرح - وأقوى - فى مسرحيته « أهل الكهف » (١٩٣٣) التى بناها على القصة الواردة فى الكتاب المقدس وفى القرآن الكريم ، إلا أن الكاتب هنا قد جعل فعل الزمن أقوى من عواطف الإنسان ، فهؤلاء هم أهل الكهف بعد أن استغرقوا فى نوم طويل ، أبعدهم عن مجرى الحوادث مئات السنين ، عادوا إلى الحياة من جديد ، وانطلقوا يبحثون عما كان يربطهم بها من روابط : الوالد يبحث عن ولده فيعلم أنه مات منذ قرن كامل ، فلا يطيق العيش بعد أن انفصمت روابطه بالناس من حوله ، وهذا حبيب يلتمس حبيبته ، فيلتقى بحفيدة لها ، شبيهة بها ، فيحسبها الحبيبة القديمة ، ويحدث أن تحبه هذه الحفيدة ، لكن ما إن اكتشف كلاهما حقيقة الواقع ، حتى تصعقهما هذه الحقيقة ، فلا يحتملانها ، وهكذا قل فى سائرهم ، كل منهم تفجؤه الفجوة بين حقيقته هو ، والحقيقة الخارجية فيؤثر الموت على حياة لا روابط فيها بينه وبين أهلها .

إن كاتبنا المسرحى العظيم ، يؤمن فى أعماق نفسه بوجود قوة غيبية لا قبل للإنسان بردها ، فإن أوهمه خياله - أو أوهمه العقل المحدود - بأنه قادر على أن يفرض سلطانه ، حدثت الفاجعة ونزلت المأساة ، ولذلك لا مفر للإنسان إذا أراد لنفسه عيشا سعيداً ، من أن يحيا فى ظل إيمانه وعلى دفء عاطفته ، وأن يحصر المعرفة العلمية فى حدودها مهما ضاقت تلك الحدود ، ولعل هذا هو الفارق الرئيسى بين ما يسمى بالشرق وما يسمى بالغرب - فى التقسيم الثقافى لمجموعات البشر - وهو أن الغرب يدعى بعلمه العقلى أكثر مما يستطيع ، وأكثر مما يوفر للحياة الإنسانية هناءتها ، وأما الشرق ، فلو ترك لطبيعته ، آثر أن يستمع إلى صوت وجدانه ، حتى وإن لم يعد له بالعلم الكثير من هذا الكون الكبير ، وإذا شئت عبارة موجزة تلخص هذا الفارق بين الثقافتين ، فقل إن فى الغرب علما وفى الشرق تصوفا ، وإن التصوف أعلى مرتبة من العلم .

هذا وهو فى مسرحية أخرى له ، مسرحية « شهرزاد » يجعل بطلها شهريار يبلغ من المتعة الحسية الجسدية أقصى مداها ، لكنه بعد ذلك لم يسترح ولم يطمئن ، يريد معرفة سر الكون ، لكن هذا السر يستغلق على فهمه العقلى ، ولم يكن له بد — إذا أراد الوصول — من أن يلجأ إلى بصيرته التى تنفذ به خلال العالم المنظور ، وإلا فهذا العالم المنظور ضارب حوله بنطاقه ، لا يجد له منه مهربا ، لو جعل أدواته هى الحواس التى تشتهى ، والعقل الذى يفسر . . . ومن هذه الزاوية نفسها — زاوية الإيمان بقصور العقل والعلم ، يكتب الحكيم قصة « عصفور من الشرق » ليرد بها على غرور الغرب بعلمه وآلاته : « فماذا صنع لنا العلم ؟ وماذا أفدنا منه ؟ الآلات التى أتاحت لنا السرعة ؟ وماذا أفدنا من هذه السرعة ؟ البطالة التى تلم بعمالنا ، وإضاعة ما يزيد من وقت فراغنا فيما لا ينفع » . . . ولا نترك توفيق الحكيم فى ثلاثينات هذا القرن ، دون أن نذكر كتابه « يوميات نائب فى الأرياف » الذى يقدم صورة نضرة للحياة فى الريف المصرى ، ومدى ما كان يفصم أهل الريف عن التشريعات والقوانين ، فهم لا يفهمونها ولا يدركونها ، وهى لا تراعى حقـائق معاشهم ومدى إدراكهم .

وظهرت فى الثلاثينات قصتان للصديقين المازنى والعقاد ، فقصة المازنى عنوانها « إبراهيم الكاتب » (١٩٣٢) وهى بمثابة ترجمة ذاتية للكاتب ، تحلل ظاهرة الحب التى تربط بين الرجل والمرأة ، كما تشير إلى صفة رئيسية فى الكاتب ، وهى انحصاره فى ذاته ، وأما قصة العقاد فعنوانها « سارة » (١٩٣٨) وهى — كزميلتها — تحليل لظاهرة الحب بين الرجل والمرأة ، لكن التحليل هنا مأخوذ من زاوية جديدة ، هى الزاوية التى يكون فيها المحب عقلا كله ، والحبيبة حيوية جسدية كلها . . . ترى هل شغل الكاتبان فى قصتيهما هاتين بتحليل الحب ، نتيجة لظفر المرأة بحريتها

عندئذ على نطاق ملحوظ ؟ وبهذا تكون هاتان القصتان مكملتين — من حيث الوظيفة الاجتماعية التى تؤديانها — لقصة « زينب » التى أخرجها هيكل سنة ١٩١٤ ، فكلها تجسيد للنتائج التى تترتب على دعوة قاسم أمين إلى حرية المرأة : فى « زينب » لم تكن المرأة قد ظفرت من حريتها إلا بقبس ضئيل يتيح لها أن تحب ، دون أن تجهر بحبها ، وفى « إبراهيم الكاتب » تتعدد المحبوبات للحبيب ، وفى « سارة » تلعب المحبوبة بعقل حبيبها ، كأنما فى هذا إشارة إلى أن الحرية للمرأة قد زادت على حدها المأمول .

٦

وتنشب الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٣٩ ، لتدوم حتى سنة ١٩٤٥ ، فتكون نتيجتها على تيارنا الفكرى شبيهة من بعض الوجوه بنتيجة قيام الحرب العالمية الأولى ١٩١٤ — ١٩١٨ ؛ فنى أعوام الحرب الثانية — كما هى الحال فى أعوام الحرب العالمية الأولى — ينطوى الكتاب على أنفسهم ، لكن انطواءهم هذه المرة كان معناه العودة إلى ماضى الأمة العربية يجترونه ، ويحيون أبطاله أحياء قد يقيم أمام الجيل الصاعد صورة مجدهم الذى لم يكن ينبغى لفيضان الثقافة الغربية أن يطغى عليه ، لقد رأينا خلال الصفحات السابقة كيف تلازم خطان ثقافيان فى حياتنا ، فسارا جنبا إلى جنب ، تكون الغلبة آنا لهذا الخط ، وآنا آخر لذاك ، وأعنى بهما الثقافة العربية القديمة فى ناحية ، والثقافة الغربية فى كل عصورها ، من اليونان فنازلا ، فى ناحية أخرى ، وكثيراً ما وفق رجال الفكر والأدب إلى ضفر هذين الخطين ليجعلا منهما كيانا واحدا كما هى الحال فى بعض أعمال العقاد ، وفى طه حسين ، وتوفيق الحكيم وغيرهم ، لكن قيام الحرب جاء مذكرا لنا بوجوب الجد فى البحث عن أنفسنا ، لنخلق لأنفسنا

شخصية جديدة نستعد بها للحياة الجديدة التي لا بد أن تتمخض عنها الحرب العالمية .

وفي سبيل هذا البحث ، طفق كتابنا ينكتون الماضي وينقبون في حناياه وخفاياه ويرسمون لنا صورا قوية مشرقة لأعلام ذلك الماضي ومواقفه : هذا هو العقاد يخرج سلسلة متعاقبة الحلقات من « العبقريات » الإسلامية ، فيخرج « عبقرية عمر » و « عبقرية الإمام » (علي) سنة ١٩٤٢ ، و« عبقرية محمد » و « عبقرية الصديق » (أبي بكر) سنة ١٩٤٣ ، ثم يتابع الحلقات حتى تشمل السلسلة عددا غير قليل من شخصيات الإسلام في عصره الأول الزاهر ، ويكتب محمد حسين هيكل عن أبي بكر وعن عمر من خلفاء المسلمين وكان قبل ذلك قد كتب عن محمد عليه السلام ، ويكتب توفيق الحكيم عن محمد ، ويكتب كثيرون آخرون عن بطولات الإسلام ، إما مقالات في المجلات الأدبية ، أو كتبا كاملة . . . وسيظل هذا الاتجاه قائماً في حياتنا الأدبية عبر الخمسينات والستينات ، ليضيف طه حسين روائع من روائعه عن صدر الإسلام متمثلا في تضحياته وبطولاته ، ومما نذكره له في ذلك كتابه « الشيخان » .

وقد كانت التكملة الطبيعية لهذه العودة إلى الماضي في صور أبطاله ومواقفه ، أن تنصرف بعض الجهود إلى تحليل العقيدة الإسلامية نفسها ، وفلسفتها ، وإلى بحوث علمية في تأصيل الفكر الإسلامي على اختلاف عصوره وأطواره ، ففي تحليل العقيدة الإسلامية يصدر العقاد عددا من الكتب ويكتب مقالات كثيرة ، ومن أهم كتبه في ذلك : « الله — كتاب في نشأة العقيدة الإلهية » (١٩٤٧) و « الفلسفة القرآنية » (١٩٤٧) ، حتى إذا ما جاءت خمسينات القرن ، أكثر من تأليفه في هذا الاتجاه ، ومن أهم ما أخرجه « التفكير فريضة إسلامية » (١٩٥٧) و« حقائق الإسلام وأباطيل خصومه » (١٩٥٧) .

كثرت الدراسات الإسلامية والعربية فيما بعد الحرب العالمية الثانية ، وتفسير ذلك – فيما أظن – أنه كان تمهيدا قويا لولادة جديدة ، تولد فيها أمة تتعرف على سماتها العربية الإسلامية ، بعد أن كادت تضيع هذه المعالم فى غمرة النقل عن ثقافة الغرب ، فإذا كان الكتاب خلال العشرينات والثلاثينات ، قد وجدوا أحيانا ما يبرر تساؤلهم : من نحن ؟ أنحن فرعونيون أم عرب ؟ وما إلى هذه الأسئلة من أسئلة ، فهم اليوم قد باتوا على يقين لا يفسح المجال حتى للسؤال ، هم اليوم على يقين من أنهم أمة عربية ، أو هم بتعبير أدق جزء من الأمة العربية ، التى تربط أجزاءها روابط قوية من لغة ودين وتاريخ ومصير ، إذن فلنحلل كل هذه الروابط فى دراسات علمية أحيانا ، وفى مقالات شعبية أحيانا أخرى ، نعم لنحلل عناصر الدين وعناصر اللغة وحوادث التاريخ وأهداف المصير – .. تلك كلها دراسات شغلتنا بعد الحرب الثانية

وقد شغل الناس بموضوعين عن اللغة دارت حولهما معارك فكرية هادئة حينا عنيفة أحيانا ، أولهما هو : أنكتب بالعامية أم نكتب بالفصحى ؟ وثانيهما : أنكتب بأحرف عربية أم نكتب بأحرف لاتينية ؟ فأما أول الموضوعين فما زال إلى هذه الساعة قائماً تدور فيه المساجلات ، يدافع عن الكتابة العامية فريق يضع جماهير الشعب نصب عينيه . ويدافع عن الكتابة بالفصحى فريق آخر يجعل الأولوية للوحدة العربية التى تقتضى أن يكون اللسان واحداً مفهوما فى مصر والعراق وسوريا وتونس والجزائر وسائر أقطار الأمة العربية ، ذلك فضلا عن الحفاظ على التراث المشترك ، ومنه القرآن الكريم .

وأما ثانى الموضوعين فقد ثار فى الأربعينات حينا ، ثم مات ولم تقم له بعد ذلك قيامة ، وكان بطل الكتابة بأحرف لاتينية عبد العزيز فهمى

فى تقرير قدمه سنة ١٩٤٤ إلى المجمع اللغوى ، مبيناً فيه صعوبة التعلم باللغة العربية كتابة وقراءة ، ومستشهداً بما حدث فى تركيا من تسهيل فى عملية التعلم نتيجة لاستخدامهم أحرفاً لاتينية بدل الأحرف العربية التى كانوا من قبل يستخدمونها فى كتابة اللغة التركية ، ثم اقترح طرائق مفصلة لتنفيذ اقتراحه .

لكن اقتراحاً كهذا لم يكن ليمضى بغير معارضة شديدة من جهات كثيرة ، فى مصر وفى غيرها من أقطار الأمة العربية ، ومن المعارضين محمود محمد شاكر وكان مما احتج به قوله : « إن أول التضليل فى رسم العربية باللاتينية أن يضيع على القارئ تبين اشتقاق اللفظ الذى يقرؤه ، فإذا عسر عليه ذلك صار اللفظ عنده بمنزلة المجهول الذى لا نسب له . . . نعم ، وإذا ضل عن تبين الاشتقاق والتصريف ، فقد ضل عن العربية كلها ، لأنها لم تبن إلا عليهما ، وهى فى هذه الوجهة مخالفة لجميع اللغات التى تكتب بالحرف اللاتينى ، لأن الاشتقاق والتصريف يعرضان لها من قبل بناء الكلمة كلها حتى تختلف الحركات على كل حرف . . . الخ » . وتعرض للرد غير هذا الكاتب كتاب آخرون ، كل منهم يقيم الحجة من زاوية معينة .

وربما كان من أبرز الملامح فى حياتنا الثقافية فى الأعوام التالية للحرب الثانية ، ما أداه أساتذة الفلسفة الجامعيون ، وكان ذلك ذا شقين : أولها تأصيل الفلسفة الإسلامية على أصول إسلامية خالصة ، بعد أن كان الظن أنها نقول وشروح من الفلسفة اليونانية وعلها ، وثانيهما إدخال تيارين معاصرين كنا بحاجة إليهما ، هما الفلسفة الوجودية توكيدا للحرية ، والوضعية المنطقية توكيدا للطريقة العلمية فى صياغة القول وفى فهمه على السواء .

فمن باب البحث فى الفلسفة الإسلامية ، أصدر الشيخ مصطفى عبد الرازق كتابه « تمهيد لتاريخ الفلسفة الإسلامية » (١٩٤٤) الذى وقف فيه وقفة العالم المحايد ، فهو يختفى وراء نصوصه اختفاء من لا يريد أن يكون له ميل مرجح سوى ما توجبه النصوص ، فالكتاب يشتمل على بيان لمنازع الغربيين والإسلاميين ومناهجهم فى دراسة الفلسفة ، فالباحثون الغربيون فى طريقة عرضهم للموضوع تراهم وكأنما يقصدون إلى القول بأن فى الفلسفة الإسلامية عناصر أجنبية ، ثم يأخذون فى رد تلك العناصر إلى مصادرها غير العربية وغير الإسلامية ، موضحين أثرها الذى يرونه فعالا فى توجيه الفكر الإسلامى ، وأما الباحثون الإسلاميون فيغلب عليهم أن يزنوا الفلسفة بميزان الدين ، لكن مؤلف « التمهيد » يتخذ لنفسه منهجا آخر فى درسه لتاريخ الفلسفة الإسلامية ، إذ هو يتوخى « الرجوع إلى النظر العقلى الإسلامى فى سذاجته الأولى ، وتتبع مدارجه فى ثنايا العصور ، وأسرار تطوره والنتيجة العامة التى ينتهى إليها هذا الكتاب هى أن للمسلمين فلسفة خاصة بهم ، مطبوعة بطابعهم ، لها بداياتها البسيطة وأدوار نموها وازدهارها — وهى نتيجة كونت مدرسة بأسرها فى البحث الفلسفى منذ ظهر هذا الكتاب وإلى يومنا هذا .

وأما التياران المعاصران اللذان أدخلا فى حياتنا الثقافية ، فهما — كما ذكرنا — الوجودية ، والوضعية المنطقية ، الأولى لتكون فلسفة حياة ، والثانية لتكون فلسفة علم ، وكانت حياتنا الفكرية بحاجة إلى الفلسفتين ، ولذلك أحدث هذان التياران أصداء متفاوتة القوة ، فهنا مؤيد وهناك معارض ، وكان أهم من قدم لنا الوجودية من زاوية جديدة ، هو عبد الرحمن بدوى فى كتابه « الزمان الوجودى » (١٩٤٤) وأهم من قدم الوضعية المنطقية بتطبيق عربى هو زكى نجيب محمود فى كتابه « المنطق الوضعى » (١٩٥١) وكتابه « خرافة الميتافيزيقا » (١٩٥٣) .

إن العوامل المختلفة التى أخذت تعتمل فى الثقافة العربية فى مصر ، منذ أواخر القرن الماضى ، والتى ما انفكت منذ ذلك التاريخ توسع من نطاق فعلها ، فكلما امتدت إلى جانب من جوانب الحياة ، جاوزته إلى جانب آخر : فمن مطالبة بالحرية السياسية ، إلى مطالبة بالحرية الفكرية ، وبالحرية الاجتماعية ، أقول إن هذه العوامل المختلفة كلها ، كانت طوال هذه الفترة تعمل فى أنفس الكتاب والمفكرين ، باحثة عن شخصية عربية جديدة ، تحافظ على تراث الماضى ، وتضيف إليه عناصر الحاضر ، وكان لهذا البحث عن ذات جديدة تولد من رماد التخلف ومن أغلال المستبدين والمستعمرين ، كان لهذا البحث عن ذات جديدة ، لحظات مشهودة ، حفزتها على سرعة الحركة وحيوية النشاط : الثورة السياسية سنة ١٩١٩ - وحرب فلسطين سنة ١٩٤٨ على أثر إعلان الأمم المتحدة لقيـــام إسرائيل اغتصابا من الشعب العربى ، ودع عنك قيام حربين عالميتين ، شبت فى ختام الأولى منهما ثورة سياسية تطالب بالاستقلال عن إنجلترا ، وتخمرت فى ختام الثانية منهما خمائر ثورة اجتماعية — تهمس ألسنتها أول الأمر ، ثم تجهر — مطالبة للشعب كله — لا للفئة المحظوظة وحدها — بحق العيش وحق المشاركة الفعلية فى الحياة على أرضه ، ولم تكن حريق القاهرة فى ٢٦ يناير ١٩٥٢ إلا اندلاعا لروح الغضب الكامن فى الصدور ، ثم جاءت ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ لتحول غضبة الغاضب إلى سلوك يغير الحياة الفاسدة ، ويستبدل بها أوضاعا جديدة ، تحقق له الآمال التى ظلت تتراكم على أقلام الكتاب وفى أذهان المفكرين .

٧

كان الهدف الواضح الظاهر لشتى مظاهر الفكر المصرى والأدب المصرى هو خلق روح مصرية جديدة ، تتسم بطابع مميز ، فلما أن نشبت الحرب العالمية الثانية ، وبلغت ختامها سنة ١٩٤٥ ، أخذ هذا الطابع المميز المنشود

يتطلع إلى أفق أوسع ، لا يقتصر أمره على أصحاب الحياة العلمية وحدهم — أعنى علية المثقفين — بل يتعداهم إلى شيء يصلح أن يتسع ليشمل الشعب كله ، ثم لما قامت الحرب الفلسطينية بين البلاد العربية وإسرائيل سنة ١٩٤٨ ، كان ذلك بمثابة أن تتحدد معالم الهدف الجديد للفكر ، وللأدب ، وللسياسة ، ولكل وجه من أوجه النشاط الذهنى ، وهو أن يعمل العاملون وأن يفكر المفكرون ، وأن يتغنى الشعراء بوحدة عربية وقومية عربية ، تكون مصر جزءا منها .

أخذت خيوط كثيرة تتجمع ، بعد أن هدأت نيران الحرب العالمية الثانية ، تشير كلها إلى وجوب تغير الأوضاع من أساسها ، طه حسين يكتب عن « المعذبين فى الأرض » كما يكتب سواه فى نفس الاتجاه ، إرهاصا لثورة اجتماعية اقتصادية ، وخالد محمد خالد يكتب « من هنا نبدأ » و « مواطنون لا رعايا » فتحدث كتاباته أثرا فى رقعة واسعة من القراء ، لأنه يلجأ إلى طريقة فى الكتابه تجمع فى يد واحدة ثنائية الثقافة الدينية التى كانت معتزلة وراء جدران الأزهر إلى حد كبير ، والثقافة السياسية الاجتماعية الجديدة ، هادفا إلى خلق العربى المسلم الحر المعاصر فى آن معا ، ويحيى حقى يكتب « قنديل أم هاشم » « ليؤكد ضرورة العودة إلى تربة الثقافة العربية الإسلامية ، حتى وإن أوغل المغترب فى العلم الأوروبى ، ومحمد فريد أبو حديد — منذ العشرينات والثلاثينات — يكتب بروحه السمحة وقلمه الهادئ ليشيع فينا نفحة التجديد الذى يقيم بنيانه على أسس الثقافة العربية الإسلامية الأصيلة . . . خيوط أخذت كلها تتجمع لتلتقى فى عزيمة واحدة ، تنتظر الجذوة التى تشعلها فتحركها إلى عمل ثورى يقلب التربة قلبا ، ليبذر بذورا جديدة ، لتنبت لنا نباتا جديدا ، وكانت هذه الجذوة هى ثورة ٢٣ يوليو ١٩٥٢ ، التى سرعان ما أصبحت هى الثورة الأم ،

التى تلد ثورات متتابعة رأسية وأفقية ، رأسية تتناول أوضاع الحياة فى مصر ، وأفقية تتسع لتشب فى سائر أجزاء الأمة العربية .

لقد مست روح الثورة جوانب الحياة الفكرية والأدبية جميعاً ، وعلى صور إن تفاوتت قوتها فى المجالات المختلفة ، فهى روح منبثقة عن توكيدنا للذات العربية فى مجتمع اشتراكى يضمن للإنسان كرامته مهما كان العمل الذى يؤديه ، ومهما كانت درجته من الفقر أو الغنى ، نعم لقد كانت الخيوط الفكرية كلها – كما قلنا – تتجمع نحو هذا الهدف خلال أعوام القرن العشرين كلها ، لكن ثورة ١٩٥٢ جاءت لتبدأ فى حياتنا الفكرية طورا ثوريا ، يستخدم كل عوامل الماضى ، لينهض بتغيير شامل .

ونستعرض صنوف الفكر والأدب خلال هذه الأعوام الثائرة ، فنرى إلى أى حـــد تغلغلت الثورة فى أعماق المفكرين والأدباء ، استجابة – ومشاركة فى الريادة – للحركة التى شملت الشعب بأسره .

ففى الشعر ، بلغت البدايات الجديدة التى كان أبو حديد قد بدأها حين حاول أن يجرب الشعر المرسل ، الذى يحتفظ بالوزن ويتخفف من القافية ، أقول إن هذه البدايات ، قد بلغت الآن أوجها ، على أيدى نفر من الشعراء الذين أرادوا أن يفاجئونا بالجديد ، فى الشكل وفى المضمون معا ، فأما الشكل . فقد نفضوا عن أنفسهم التقليد السائد ، الذى يحتم أن يجىء الوزن على صورة بعينها ، وأن تكون للقافية شروط تجب مراعاتها ، ثم لم يكفهم هذا ، فثاروا على المضمونات التقليدية التى لبث الشعراء يدورون فيها مئات السنين ، منذ العصر الجاهلى وإلى يومنا ، حتى لقد اجترأ كاتب مفكر خلال الأربعينات هو أحمد أمين ، مؤلف المجموعة المشهورة التى أرخت للفكر العربى ، والتى صدرت بعض أجزائها فى الثلاثينات ، وأعنى بها « فجر الإسلام » و « ظهر الإسلام » ـ أقول إن هذا الكاتب المفكر

كان قد اجترأ فأعلن فى سلسلة مقالات ــ نشرها فى مجلة الثقافة التى كان يشرف على تحريرها ، ثم جمعها مع غيرها فى مجموعة مقالاته « فيض الخاطر » ــ أعلن أن الأدب الجاهلى قد جنى على الشعر العربى جناية كبرى ، حين حدد له مرة وإلى الأبد ــ أو ما ظنه أنه باق إلى الأبد ــ شكلا بعينه للشعر ، بل ومعانى بعينها يدور حولها الشعراء ، وأن الثورة قد أصبحت واجبة على الشعراء المحدثين ، وها هم أولاء الشعراء المحدثون قد سنحت لهم الفرصة فثاروا على الشعر التقليدى شكلا ومضمونا وكان على رأس هؤلاء ــ فى مصر ــ صلاح عبد الصبور وأحمد عبد المعطى حجازى ، لكنه مما يلفت النظر أنه إلى جانب الصور الجديدة الثائرة فى شكلها وفى مضمونها ، بقيت صور أخرى من الشعر ، تكتفى بالثورة فى المضمون الشعرى ، لكنها تحافظ على الشكل القديم ، وترى أن الوعاء القديم ما زال صالحا ليصب فيه الشراب الجديد .

وإن هذا التوازن ليظهر كذلك فى التأليف المسرحى خلال أعوام الثورة ، أعنى أنك تجد من أدباء المسرح من حطم الصورة الشكلية التقليدية للبناء المسرحى ، فجاء جديدا فى المضمون والشكل معا ، كما تجد إلى جانبهم فئة أخرى ، تثور فى المضمون لكنها تحافظ على الشكل التقليدى القديم ، بل وتجد إلى جانب هؤلاء وأولئك جماعة ما زالت تكتب كما كان يكتب أدباء العشرينات ، أسلوبا ومضمونا ، فالشاعر المسرحى عزيز أباظه يتابع إخراج مسرحياته الشعرية على نحو ما كان يؤلف أحمد شوقى مسرحياته : مضمون يغلب عليه أن يكون من التاريخ العربى ، وشكل يحافظ على الوزن والقافية التقليديين ، والكاتب المسرحى العظيم توفيق الحكيم ــ الذى امتد إنتاجه الأدبى منذ العشرينات ، لم يفتر ــ ما زال كأول عهده ، يختار البناء الكلاسيكى للمسرحية ، وإن يكن قد مال بالمضمون نحو المعانى الاشتراكية الجديدة ، هذا إذا استثنينا محاولات جزئية يحاولها آنا بعد آن ، ليجرب

قلمه وذهنه فى الاتجاهات المسرحية الجديدة ، فيكتب حينا فى الأدب اللامعقول مسرحية يجارى بها أهل هذا المجال ، ويكتب حينا آخر شيئاً يسميه جمعاً بين المسرحية والرواية ، وهكذا ، أما عبد الرحمن الشرقاوى فيكتب مسرحيات شعرية فى موضوعات تساير الثورة السياسية فى أهدافها لكنه يتخفف فى شعره من قيود القافية ، وإن ظل محتفظا بالوزن الشعرى كما عرفه التقليد العربى .

لكن الأدب المسرحى لم يلبث أن تفجر عن فئة ثائرة ممعنة فى ثورتها ، أرادت أن يكون مسرحنا مسرحا عربيا أصيلا ، يستوحى طابعنا المحلى الخاص ، فاللغة فى الحوار هى العامية لا الفصحي ، وتتابع المناظر والفصول يجرى على نسق مبتكر ، بل وخشبة المسرح نفسها تعرضت للتبديل والتغيير ، نذكر من هؤلاء « رشاد رشدى » و « نعمان عاشور » و « يوسف إدريس » و « لطفى الخولى » و « الفريد فرج » و « سعد الدين وهبة » ، ولنلاحظ عن معظم هؤلاء أنهم ممن أسهموا فى أكثر من مجال أدبى ، فمنهم من كتب القصة إلى جانب المسرحية (مثل يوسف إدريس) ، ومنهم من أسهم فى حركة النقد الأدبى كذلك (مثل رشاد رشدى) ، وهم فوق هذا وهذا ممن يشتركون بأقلامهم فى الصحافة اليومية ، بما يغلب عليها من طابع سياسى يتابع الأحداث الجارية .

وأما القصة فقد كانت فى أدبنا الحديث منذ أول القرن ، وبلغت أشواطا لا بأس بها على أيدى هيكل فى « زينب » و « هكذا خلقت » و « المازنى » فى « إبراهيم الكاتب » والعقاد فى « ساره » ومحمود تيمور فى « سلوى فى مهب الريح » — وكلهم ممن غلبت فيه الثقافة الفكرية العقلية على أدبه ، فجاءت قصصهم تحليلا لأفكار — وخصوصا فكرة الحب ، وبعض العلاقات الاجتماعية الأخرى — ثم ظهرت بعدهم جماعة أخرى تكتب القصة كتابة

تسودها التلقائية وعدم إطالة التفكير العقلى ، وذلك لأن الطبع القصصى عندهم أعمق وآصل ، ولكنهم بروايتة الأحداث والتزامهم الواقع كما يقع ، أكثر اهتماما منهم بتحليل الأفكار والأشخاص ، ولهذا كانت قصصهم أقرب إلى نفوس القراء الذين يريدون المتعة الأدبية وحدها ولا يصبرون على جهد يبذلونه فى أدب أنشأه صاحبه بعد إعمال الفكر وعناية باللغة ، ومن هذه المجموعة الثانية « يوسف السباعى » و « إحسان عبد القدوس » و « محمد عبد الحليم عبد الله » و « يوسف غراب » — فلما قامت ثورة يوليو ١٩٥٢ ، ولبثت ماضية فى طريقها الثورى ظل هؤلاء الكتاب يكتبون ؛ بعد أن مالوا بمضمونهم الأدبى نحو الفكر الاشتراكى الجديد ، ونحو إبراز المفارقات التى كانت تفسد حياتنا قبل الثورة ، لكنهم — مع تجديدهم فى المضمون ، ومسايرتهم للروح الثورية — ما زالوا يحافظون على الأسلوب الذى بدأوا الكتابة به منذ بدأوا .

ويقف وحده فى ميدان القصة « نجيب محفوظ » الذى بدأ إنتاجه القصصى منذ أواخر الثلاثينات ، وظل يواصل الكتابة ، التى استهدف بها دائماً تصوير الطبقة الوسطى الطامحة إلى التشبه بالطبقة الممتازة ، حتى قامت ثورة ١٩٥٢ ، وعندئذ طفر بفنه طفرة عالية ، إذ وسع من منظوره الفنى توسعة استطاع بها أن ينظر إلى تاريخنا القومى الحديث كله ، وكأنه ينظر إلى مشهد واحد ، وطفق يصوره تصويرا بارعاً فيه حيوية وبناء أدبى محكم ، ومن خير الأمثلة لفنه الجديد ثلاثية صور بها ثلاثة أجيال تتابعت فى أسرة واحدة منذ ثورة ١٩١٩ ، ليبرز فى تطورها خلال الوالد والولد والحفيد ، معالم تطورنا جميعاً فى عصرنا الثورى الحديث .

ونترك ميدان الأدب ، لننظر فيما صاحبه من نقد أدبى ، فنجد هنا المدارس تتتابع منذ العشرينات حتى يومنا هذا ، تتابعا يدل بذاته على معالم التغير فى وجهات النظر فبعد أن تولى النقد أدباء ما قبل الثورة : طه حسين ،

والعقاد ، والمازنى وغيرهم ، ينقدون وكأنما فى خلفية رؤوسهم عقيدة بأن الأدب إنما يكتب على أسس أدبية فنية صرف ، نحاسب الأديب عليها دون أن نطالبه بأن يكون على رأى معين فى موضوع بعينه ، فليكن مذهبه السياسى ما يكون ، ولتكن ميوله الاجتماعية ما شاء لها أن تكون ، وليضع أية عقيدة أراد فى أدبه ، لكنه مطالب بتجويد فنه الأدبى ، ثم هم بعد ذلك يختلفون فى الأساس الذى يحكمون به على جودة هذا الفن الأدبى : أيكون هو نجاح القطعة الأدبية فى التغلغل بنا إلى أعماق نفس كاتبها ؟ أم يكون هو نجاحها فى تصوير عصرها ؟ أقول إنه بعد أن كان النقد عند أدباء ما قبل الثورة قائماً على أسس كهذه ، جاءت الثورة فتبعها تبدل فى الموقف النقدى ، إذ أخذت المذهبية الاجتماعية والسياسية (الأيديولوجية) شيئاً فشيئاً تحتل مكانها كأساس النقد ، ينظر إليها قبل أن ينظر إلى أى شىء سواها ، فإذا وجدت القطعة الأدبية هادفة نحو تحقيق آمال المجتمع فى طوره الاشتراكى الجديد ، نظرنا بعد ذلك فى شكلها وأسلوبها وغير ذلك ، وأما إذا وجدت غير هادفة على هذا النحو ، كان من العبث وضياع الوقت والجهد أن نناقشها من جوانبها الفنية الأخرى ، وكان من أبرز من أقاموا هذا النقد الأيديولوجى فى الأعوام الأخيرة « محمد مندور » وما يزال يجرى عليه نقاد آخرون مثل « محمود أمين العالم » ، على أن المعارك النقدية ما زالت تظهر فى محيطنا الأدبى حينا بعد حين ، بين نقاد يؤكدون أهمية « الشكل » فى القطعة الأدبية ، بغض النظر عن موضوعها ، وآخرين يؤكدون أولولية « الموضوع » وإلا فلو خلت الكتابة من موضوع يمس مشكلات الحياة الواقعة ، كانت عبثاً ولهواً ، وهنالك نقاد يقفون فى نقدهم عند التقويم الفنى المشبع بقراءات عريضة وثقافات متنوعة ، مثل لويس عوض .

وإن الحديث عن النقد الأدبي ، ليجرنا إلى الحديث عن « الفكر » بصفة عامة ، فهاهنا كذلك نجد الأمزجة كلها متجاورة — وإن لم تكن متآلفة — فثمة من الدارسين — من أساتذة الجامعة بصفة خاصة — من يعكف على دراسة القديم أو الجديد ، كل بحسب ميدان تخصصه ، ليخرج للناس بحوثه فى كتب أو فى مقالات أكاديمية ، أو على الأقل مطبوعة بطابع الجد الرصين ، ومن أمثلة هؤلاء فى مجال الدراسة الأدبية « شوقى ضيف » الذى ينصرف بجهوده نحو التأريخ للأدب العربى من أقدم قديمه إلى أحدث حديثه ، و « سهير القلماوى » التى استطاعت بسعة أفقها وطلاوة حديثها أن توصل أعلى المستويات الثقافية إلى جمهور القراء فى أسلوب رفيع وبطريقة جذابة ، ومن هؤلاء أيضاً مدرسة أدبية تجعل شعارها « الأدب للحياة » — سواء جاءت ثمارهم مطابقة تمام المطابقة لشعارهم هذا أو لم تجئ — وكان على رأس هذه المدرسة « أمين الخولى » و « عائشة عبد الرحمن » التى تعرف عند القراء باسم « بنت الشاطئ » وهى فى مرحلتها الأخيرة أميل إلى إحياء القيم العليا من جوف التراث ، ابتغاء وصلها الجديد بالقديم .

وفى ميدان الفكر النظرى ، دراسات مختلفة المنزع تصدر تباعاً فى شتى الفروع ، لكن ما يلفت النظر منها هو الدراسات الخاصة بالمفهومات الاشتراكية ، التى قد تضيق حتى تتناول مفهوماً واحداً بالشرح والتحليل ، وقد تتسع حتى تشمل النظرية الاشتراكية كلها فى صورتها العربية ، ولو أردنا أن نلتمس موضعاً واحداً يلخص لنا صفوة فكرنا الاشتراكى الجديد ، لما وجدنا خيراً من « الميثاق » الذى صدر سنة ١٩٦٢ عن مؤتمر وطنى كبير ، ليكون بمثابة خطة للعمل القومى السياسى إلى حين .

٨

على أن صورة الحياة الثقافية فى مصر المعاصرة لا تكمل إلا بذكر جهود متفرقة كثيرة ، تكون الروافد التى تمد التيار الرئيسى الكبير ، كل بحسب منبعه ومورده : فهنالك من ينقل إلينا ثقافة الغرب — إما بالترجمة وإما بالأصالة الشخصية — نقلا يتسم بالتأييد المتحمس لها ، وعلى رأس هؤلاء الدكتور حسين فوزى ، وأشهر كتبه « سندباد عصرى » الذى يجمع فى دراسته بين العلم والأدب ، وهنالك من يفكر فى مشكلات ثقافية يختارها لنفسه ، تفكيراً مستقلا أصيلا ، لا يبالى أجاء مصطبغا بتأييد العربى القديم أو الغربى الجديد ، مثل « الدكتور محمد كامل حسين » — ومن خير ما كتب قصة « قرية ظالمة » الذى يجمع هو الآخر بين الدراسة العلمية والأدبية ، هنالك المؤرخ الذى أخذ نفسه بالتأريخ لبلادنا فى عصورها الحديثة تاريخاً مفصلا ، تسرى فيه الروح الوطنية التى تبرز صورة قومه مبرأة من الشوائب التى أدخلها عليها مؤرخون آخرون لم يكتبوا بروح الإنصاف ، مثل « عبد الرحمن الرافعى » ، وهنالك عشرات الباحثين توفروا على نشر النصوص القديمة وتحقيقها ، ومئات المترجمين الذين ينقلون عن أوربا وأمريكا ما ينتجانه حتى ليتابعوا الحركة الفكرية هناك خطوة خطوة — وهنالك عدد ليس بقليل ممن جعلوا همهم جمع الأدب الشعبى والفن الشعبى فى مختلف صوره ، وصب هذه الصور فى سياق متسق من شأنه أن يوضح جانباً هاماً من الروح المصرية العربية الأصيلة التى لا غنى عن توضيحها إذا أردنا — كما نحن مريدون منذ أول القرن — أن نبحث عن حقيقة أنفسنا ، ويتزعم هذه الحركة « عبد الحميد يونس » الذى أنشئ له كرسى جامعى ليتولى تدعيم الدراسة الفولكلورية على أسس أكاديمية قوية ، ولقد أخذت هذه الآثار الشعبية فى الأدب والفن ، تسرى فى كثير من الخلق الأدبى فى القصة والمسرحية والشعر .

إنه لو جاز لنا أن نلخص تيارات الفكر والأدب المعاصرة فى مصر ، فى عبارة واحدة ، قلنا إنها جميعها محاولات نحو خلق شخصية عربية جديدة ، تحمل طابعاً مميزاً ، تجتمع فيه قيم الماضى العريق ، وقيم الحاضر المتطور ، طابعاً يتسم بالإرادة الحرة ، وبالنظرة العلمية ، ينقل عن تراث الآباء قيمه العليا ، وعن الحضارة القائمة علومها وصناعتها وتياراتها الفكرية والفنية ، ثم يتمثل ذلك التراث وهـذه الحضارة ، تمثلا ينتهى إلى أصالة وابتكار .

حركة المقاومة في الأدب العربي الحديث

١

لم يكد المستعمر البريطانى يمس الأرض العربية فى مصر (١٨٨٢) حتى انعكس حضوره على الأدب فى صور شتى من المقاومة ، يمكن تقسيمها من حيث الصفة الغالبة عليها مراحل ثلاثا ، كان للمقاومة فى كل مرحلة منها خاصة مميزة ، أما المرحلة الأولى فقد امتدت من لحظة الاحتلال إلى نهاية الحرب العالمية الأولى ، جاءت المقاومة خلالها تنبيها مباشراً للناس أن يستيقظوا للخطر الداهم ، الذى أحاق بالوطن وبالعقيدة ، وأما المرحلة الثانية فقد امتدت خلال فترة ما بين الحربين ، وفيها أضيفت إلى الأدب السياسى المباشر ، الذى اشتعل بالدعوة إلى الحرية والاستقلال عقب الثورة الوطنية عام ١٩١٩ ، أقول إنه قد أضيفت إلى هذا الأدب السياسى المباشر خلال المرحلة الثانية بحوث فى الحرية من حيث هى كذلك ، كائنة ما كانت جوانبها وميادينها ، وسرعان ما ألحقت بهذه البحوث النظرية ، سير لأبطال الحرية تجسد للناس معانيها فى رجال عاشوها ، وقد اختير هؤلاء الأبطال من الغرب تارة ومن التاريخ العربى تارة ، ثم جاءت المرحلة الثالثة لتمتد من الحرب العالمية الثانية إلى يومنا هذا ، منقسمة شطرين : فى أولها كان الاستعمار عسكرياً سافراً ، وفى ثانيهما أخذ يتسلل فى خفاء إلى حياتنا الفكرية بغير جند ولا سلاح ، على أن المقاومة — كما انعكست فى الأدب — خلال هذه الفترة الثالثة بشطريها ، قد اتسمت بطابع واحد متصل ، هو طابع إيجابى بالقياس إلى الطابع السلبى الذى ميز المرحلتين الأوليين ، إذ اتخذت المقاومة هذه المرة طريق البناء لثقافة جديدة ، تحمل خصائصنا القومية الأصيلة ، وتفتح أبوابها — فى الوقت نفسه — لعوامل

التطور الحضارى الحديث ، وذلك رغبة منا فى تقرير ذواتنا ، وتحصين وجودنا الشخصى المتميز الفريد .

ولم يكن الأدب العربى فى مصر ، خلال هذه المراحل الثلاث جميعاً ، ليقصر مقاومته على أرض مصر وحدها ، منزوعة من الوطن العربى الكبير ، أو معزولة عن حركات التحرر التى أخذ مداها يتسع فى أرجاء مختلفة من آسيا وإفريقيا ، بل كانت الأمة العربية بأسرها هى مجال الكتابة عند الكاتبين ، كما كانت البلاد الإسلامية ، وكل بلاد أخرى تطالب بحريتها من مستعمر غاصب ، موضوعا لايغيب عن سياق الحديث ، كلما مس الحديث قضايا التحرر الوطنى .

٢

احتل الإنجليز أرض مصر ، فرحل عنها جمال الدين الأفغانى ، ونفى الشيخ محمد عبده ، ثم ما لبث القطبان أن التقيا معاً فى باريس ، ليصدرا جريدة العروة الوثقى ، ناطقة بالدعوة إلى مقاومة الموجة الاستعمارية العارمة ، التى أخذت تطغى على أقطار الشرق بعامة ، وإلى تحرير مصر من الاحتلال البريطانى بصفة خاصة ، وإن القارئ ليطالع على صفحات الأعداد الثمانية عشر التى صدرت من العروة الوثقى — وقد صدر عددها الأول قبل أن ينقضى على الاحتلال البريطانى عامان — صيحات قوية تنبه من غفا ، وتوقظ من استنام : « إننا لو نادينا الغافلين أن انتبهوا ، والنائمين أن استيقظوا ، واللاهين بحظوظهم أو أمانيهم وأوهامهم أن التفتوا ، ولو أنذرنا أهل مصر بأن الإنجليز لو ثبتت أقدامهم فى ديارهم ، لحاسبوا الناس على هواجس أنفسهم ، وخطرات قلوبهم ، بل على استعداد عقولهم لما عساه يخطر ببالهم ، لقال الناس إننا نبالغ فى الإنذار ونغرق فى التحذير » (العدد الخامس من العروة الوثقى) .

وحسب القارئ أن يقرأ المقالة الأولى من العدد الأول — وكان عنوانها « مصر » — ليرى بأى بلاغة عربية مبينة ، وصفت حالة البلاد عندما أخذت أصابع الاستعمار تعبث بأمورها : « وا أسفا على حالة الأهالى بعد هذا . حكم من لا دافع لحكمه بطرد آلاف من الوطنيين الموظفين دوائر الحكومة ، وما منهم أحد إلا ويتبعه عائلة وأولاد ، ولا قوت لهم إلا من مرتب عائلهم . . . إن صدى أنينهم يتلى فى صفحات الجرائد الوطنية العربية والإفرنجية ، وسيتبع السابقين منهم اللاحقون ، حتى لا يجد وطنى منهم فى البلاد من المهن ، إلا ما لا يليق بالإنجليزى تعاطيه من سفاسف الأمور ، كما هو فى البلاد الهندية ، وزاد الويل بمحق الحرية الشخصية ، والأخذ بالشبه — وإن ضعفت — واتباع بواطل التهم — وإن بعدت أو استحالت — حتى أخذ الفزع من القلوب مأخذه ، وبلغ منها مبلغه ، فلا ترى مارا بطريق إلا وهو يلتفت وراءه لينظر هل تعلق بأثوابه شرطى يقوده إلى السجن ، أو يقتضى منه فداء ، وكل معروف الاسم من المصريين ينتظر فى كل خطوة عثرة ، وفى كل نهضة سقطة . . . أى شقاء ينتظره الحى فى حياته أشنع من هذا ؟! » .

بمثل هذه النذر المفزعة الصريحة ، أخذ الأفغانى ومحمد عبده يتعاونان على إطلاق الصيحة الأولى من خارج البلاد ، لتجاوبها فى داخل البلاد أصداء تبلغ رسالتها وتزيد من قوتها ، فهاهو ذا عبدالله النديم (١٨٤٥ — ١٨٩٦) الذى أطلقت عليه صفات تدل على الدور العظيم الذى أداه فى اليقظة الوطنية ، إذ أطلق عليه « خطيب الشرق » — وقد كان أول خطيب مصرى يخطب قومه فى شئون السياسة — كما أطلق عليه « محامى الوطن » ، لقد استخدم النديم فى أداء رسالته كل فنون الأدب من زجل وشعر إلى مسرحية وقصة ، ثم إلى المقالة والخطابة ، وفى نسبة هذه الفنون عنده بعضها إلى بعض يقول أحمد تيمور : « . . . أما شعره فأقل

من نثره ، ونثره أقل من لسانه ، ولسانه الغاية القصوى فى عصرنا هذا » ، على أن ما يهمنا هنا من آثار النديم أدبه المكتوب ، ومقالاته الصحفية اللاذعة ، خصوصا ما ورد منها فى مجلة الأستاذ ، التى صدرت فى عهد الاحتلال الإنجليزى ، والتى لم يلبث الإنجليز أن طالبوا بإغلاقها ، لشدة ما جاء فيها من هجمات النديم على خصوم الوطنية والعروبة والإسلام ، فكان مما قاله عن الدولة الغاصبة أنها وضعت معظم الإدارات فى أيدى الأجانب ، حتى لا تمكن المصريين من إصلاح بلادهم ، فاختلت البلاد ، « فإن كان مرادها إفساد البلاد فقد أفلحت ، أما إذا كانت تريد صلاحها ، وتسليمها لأبنائها ، فكيف يحدث ذلك ، وهى لا تستعمل أبناءها فى الحكم ، وتبعدهم عن الإدارات ؟ » وفى مقال له بعنوان « هذه يدى ، فى يد من أضعها ؟ » يقول إنه إذا لم يضع يده فى أيدى مواطنيه المخلصين « فقطعها خير من وضعها فى يد أجنبى يستميلك إليه بوعود كاذبة ، وحيل واهية ، يظهر لك سعيه فى صالحك ، وحبه لتقدمك . . ويصور لك الأباطيل فى صورة حقائق ، حتى يخدعك بها ، ويحول أفكارك الشرقية إلى أفكار غربية تأخذها ، وتقول بها ، فتكون يده القوية وعونه الأكبر على ضياع حقوقك ، وإذلال إخوانك واحتلال بلادك » .

وكان من اللمحات النافذة عند النديم إشاراته المتكررة إلى ضرورة التعلم وضرورة قيام الصناعة ، لأنه ما اغتصب غاصب أرضا إلا بسبب جهالة أبنائها أو بسبب انصرافهم عن الصناعة ، لأن الانصراف عن الصناعة هو انصراف عن العلم ، « إن التهور والثورة مع الجهل والفراغ من المعدات ، لايفيدان إلا الخذلان » ولا نجاح لثورة على استعمار إلا إذا كان أساسها التعلم والصناعة : « وما نجحت ثورة تجردت جماهيرها من المعارف وبعدت عن المصانع والتفنن فى الآلات ، واندفعت خلف الأهواء » (مجلة الأستاذ فى ٣٠ / ٨ / ١٨٩٢)

ولا نترك الحديث عن أواخر القرن الماضى ، قبل أن نذكر أثراً شامخا من آثار المقاومة الوطنية لكل مستعمر أو دخيل ، لكنه — هذه المرة — أثر إيجابى بناء ، وضع البذور الأولى للنهضة العربية الشاملة ، التى ستزداد مع السنين ، حتى تصبح فى سنواتنا الراهنة حركة ثورية لتحقيق الوحدة العربية ، وإنما عنيت بذلك الأثر ، نهضة الشعر على يدى محمود سامى البارودى (١٨٣٩ — ١٩٠٤) إذ الأمر فيها لايقتصر على أمر الشعر وحده ، بل يجاوز ذلك ليكون إقامة لأهم دعائم القومية العربية السليمة ، ألا وهى دعامة اللغة القوية الرصينة ، فبعد أن ضعفت العربية مع الضعف السياسى والاجتماعى خلال قرون امتدت ما امتد الحكم العثمانى ، أراد البارودى الشاعر أن تعود لنا القوة السياسية والاجتماعية بادئة من بدايتها الصحيحة ، ألا وهى اللغة ، وأسعفته الموهبة ، فربط بين قديم شامخ وجديد متطلع إلى الشموخ ، ونسج نسجاً لايتخاصم فيه الحاضر والماضى ، ولا يتعارض فيه التجديد مع التقليد ، بل هو نسج : لحمته الحاضر ، والماضى سداه ، فجاء شعر البارودى فى أدبنا الحديث — خصوصاً وقد أخفقت الثورة العرابية التى كان الشاعر أحد رجالها ، واحتل المستعمر البريطانى بلادنا — جاء هذا الشعر القوى فى أدبنا الحديث بمثابة الخطوة الأولى فى طريق طويل ما نزال نواصل السير فيه ، على هداية مبدأ عام ، هو أن تجىء النهضة العربية على أساس يجمع بين الطابع القومى المتميز ، وظروف العصر الذى نعيش فيه .

٣

وتمضى السنون — ويستدير القرن التاسع عشر ، ليبدأ العشرون ، فتزداد المقاومة شدة وظهوراً فيما تجرى به أقلام المفكرين والأدباء ، وحسبنا أن نجد فى السنوات الأخيرة من القرن الماضى وفى العشرة الأعوام

الأولى من هذا القرن قاسم أمين ، ومصطفى كامل ، ومحمد فريد ، ولطفى السيد ، وعبد العزيز جاويش ، ومن الشعراء شوقى وحافظ ؛ كانت حالة الضعف السياسى قد انتهت بالبلاد إلى قبضة المستعمر : وخدعت طائفة من مفكرى الغرب عن حقيقة الأمر ، فنقلوا بأوهامهم ذلك الضعف من السياسة إلى العروبة من حيث هى جنس ، وإلى الإسلام من حيث هو دين ، فكان لا بد للفكر والأدب عندنا أن يتصديا لذلك ، لأن التهمة إذا صدقت انفسح الأمل أمام المستعمر الفرنسى فى تونس والجزائر ولبنان وسوريا ، وأمام المستعمر الإنجليزى فى مصر والعراق ، وأما إذا ردت التهمة وظهر بطلانها ، فقد انفسح الأمل أمام الأمة العربية أن تزيل عنها الكابوس الطارئ ، لتسترد مجدها ، وتمضى قدماً فى طريقها ، ومن هذا القبيل ما حدث بين دعوى هانوتو فيما يتصل بخصائص الجنس الآرى والجنس السامى ، ورد الشيخ محمد عبده عليه لتفنيد دعواه ، وكذلك ما حدث بين دعوى رينان عن موقف الإسلام من العلم ، وزعمه بأن الإسلام مضاد للعلم ، ورد الأفغانى عليه لتفنيد دعواه ، وها هى ذى دعوى ثالثة لمتهجم آخر ، يتصدى للرد عليها قاسم أمين .

ذلك أن داركور قد أصدر كتاباً سنة ١٨٩٣ عن المصريين ، يصفهم فيه بالتأخر ، ويأخذ عليهم حجبهم للنساء عن موارد العلم وميادين الحياة ، ثم لا يكتفى بذلك ، بل يربط هذا كله بالعقيدة الإسلامية ، فرد عليه قاسم أمين سنة ١٨٩٤ فى كتاب عنوانه « المصريون » مدافعاً عن وطنه وأهله ، معترفاً بما قد شاب ذلك الوطن وأهله من عيوب محال أن ترد إلى الإسلام ، وإنما هى أثر مباشر للحكم الفاسد الذى نكبت به البلاد أمداً طويلا من الدهر ، وقد كتب قاسم أمين كتابه هذا بالفرنسية ، ليتاح لمن قرأ داركور ، من الفرنسيين أن يطالعوا الرد عليه ، اقرأ هذه العبارة — مثلا — من رده على الدوق داركور ، لترى كيف رد التهمة

من أهله رداً يوقع خصمه فيما هو أشنع منها : « يظهر أن مسيو داركور يعنى عايبا عدم وجود الفوارق الاجتماعية عندنا ، ويعيبنا لأنه ليس من طوائفنا طائفة الأشراف بالمولد أو بغير المولد ، وكل السكان الذين يقيمون فى بلد إسلامى هم متساوون أمام القانون بلا تفرقة بين أجناسهم ودياناتهم » .

على أن هذه المعركة القلمية بين الدعوى ونقيضها ، قد حركت الكاتب العربى إلى النهوض بعبء الإصلاح فى ميدانه ، حتى لا نغمض العين على نقص واضح ، فكتب كتابه العظيم « تحرير المرأة » (١٨٩٩) وأعقبه بآخر « المرأة الجديدة » (١٩٠٠) ليرد به على ما قد وجه إلى كتابه الأول من نقد .

وإن ذكرنا لكتاب تحرير المرأة ، ليستدعى ذكر جريدة المؤيد التى أنشأها الشيخ على يوسف (١٨٦٣ – ١٩١٣) ، والتى ظهر فيها الكتاب فصولا امتدت على شهرين وهى نفسها الجريدة التى نشر فيها عبد الرحمن الكواكبى (١٨٤٩ – ١٩٠٢) كتابه « طبائع الاستبداد ومصارع الاستعباد الذى هو من أبرز الكتب التى عرفها الأدب العربى فى العصر الحديث عن الحرية ، يقول فيه الكاتب عن الحاكم المستبد إنه « يتحكم فى شئون الناس بإرادته لا بإرادتهم ، ويحاكمهم بهواه لا بشريعتهم » . « والمستبد عدو الحق ، عدو الحرية وقاتلهما ، والحق أبو البشر ، والحرية أمهم ، والعوام صبية أيتام نيام لا يعلمون شيئاً » . « إن الاستبداد يضغط على العقل فيفسده ، ويلعب بالدين فيفسده ، ويحارب العلم فيفسده » . « الحكومة المستبدة تكون طبعاً مستبدة فى كل فروعها ، من المستبد الأعظم إلى الشرطى ، إلى الفراش ، إلى كناس الشوارع » . « أقل ما يؤثر الاستبداد فى أخلاق الناس أنه يرغم الأخيار منهم على ألفة الرياء والنفاق – ولبئس السيئتان – ويعين الأشرار على إجراء غى نفوسهم آمنين ، حتى عن الانتقاد

والفضيحة ، لأن أكثر أعمالهم تبقى مستورة يلقى عليها الاستبداد رداء خوف الناس من تبعة الشهادة » .

لم تكن هذه الدعوى الاجتماعية التى وجهها قاسم أمين لتحرير المرأة العربية بعيدة الصلة بالدعوات السياسية التى أخذت منذ أوائل هذا القرن تشغل أصحاب الأقلام ، فصاحب « تحرير المرأة » هو نفسه الذى كتب عن جنازة مصطفى كامل يقول : « ١١ فبراير سنة ١٩٠٨ يوم الاحتفال بجنازة مصطفى كامل ، هى المرة الثانية التى رأيت فيها قلب مصر يخفق ، المرة الأولى كانت يوم تنفيذ حكم دنشواى : رأيت عند كل شخص تقابلت معه قلباً مجروحاً ، وزوراً مخنوقاً ، ودهشة عصبية بادية فى الأيدى وفى الأصوات ، كان الحزن على جميع الوجوه . . » .

وإن هذا لينقلنا إلى أدب سـياسى جياش بالعاطفة ، أنشأه قادة الحزب الوطنى فى جريدتهم اللواء : مصطفى كامل ، محمد فريد ، عبد العزيز جاويش .

أما مصطفى كامل (١٨٧٤ — ١٩٠٨) فهو — كما قال عنه لطفى السيد ، برغم ما كان بين الرجلين من اختلاف بعيد فى وجهة النظر — « كان شعاره الوطنية ، ووسيلته الوطنية ، وكتابته الوطنية ، وحياته الوطنية ، حتى لبسها ولبسته ، فصار بينهما التلازم الذهنى والعرفى فإذا ذكرت مصطفى كامل بخير ، فإنما تطرى الوطنية ، وإذا قامت الوطنية فإن أول ما يتمثل فى خيالك شخص مصطفى كامل . . . كأنما هو والوطنية شىء واحد » يكفينا منه هنا مثل واحد ، نقبسه من خطبته الكبرى فى الإسكندرية (١٩٠٧) :

« تقولون يا أعداء مصر إننا لو أفلحنا لما نلنا هذا الاستقلال إلا بعد حين طويل ، فنجيبكم أنا لو سلمنا بقولكم لما جاز لنا أن نتأخر لحظة واحدة

عن العمل ، لأننا لا نعمل لأنفسنا ، بل نعمل لوطننا ، وهو باق ونحن زائلون ، وما قيمة السنين والأيام فى حياة مصر ، وهى التى شهدت مولد الأمم كلها ، وابتكرت المدنية والحضارة للنوع الإنسانى كله ؟ إن العامل الواثق من النجاح يرى النجاح أمامه كأنه أمر واقع ، ونحن نرى من الآن هذا الاستقلال المصرى ، ونبتهج به وندعو له كأنه حقيقة ثابتة ، وسيكون كذلك لا محالة . . . .

إننا وجهنا قلوبنا ونفوسنا وقوانا وأعمارنا إلى أشرف غاية اتجهت إليها الأمم فى ماضى البلاد وحاضرها ، وأعلى مطلب ترمى إليه فى مستقبلها ، فلا الدسائس تخيفنا ، ولا التهديدات تقفنا فى طريقنا ، ولا الشتائم تؤثر فينا ، ولا الخيانات تزعجنا ، ولا الموت نفسه يحول بيننا وبين هذه الغاية التى تصغر بجانبها كل غاية . . . .

بلادى .. بلادى .. لك حبى وفؤادى ، لك حياتى ووجودى ، لك دمى ونفسى ، لك عقلى ولسانى ، لك لبى وجنانى ، فأنت أنت الحياة ، ولا حياة إلا بك يا مصر . . .

هل خلق الله وطناً أعلى مقاماً ، وأسمى شأناً ، وأجمل طبيعة ، وأجل آثاراً ، وأغنى تربة ، وأصفى سماء ، وأعذب ماء ، وأدعى للحب والشغف من هذا الوطن العزيز ؟ . . . . إنى لو لم أولد مصرياً لوددت أن أكون مصرياً » .

ذلك قبس من تلك الخطبة السياسية الوطنية الرائعة ، وهى التى نظم بعدها على الغاياتى (صاحب ديوان « وطنيتى » الصادر سنة ١٩١٠) قصيدة وجهها إلى مصطفى كامل ، يقول فيها :

اصدع بقولك إن أردت مقالا فالقوم جندك إن دعوت رجالا
لم تدر مصر سـوى حبالك تؤمه فترى به آلامهـا آمالا

وفى ١٩٠٨ تولى عبد العزيز جاويش (١٨٧٦ — ١٩٢٩) رئاسة تحرير اللواء، وكان للواء طابعه الواضح فى مهاجمة الاستعمار البريطانى، وفى إيقاظ الروح الوطنية، فكانت لجاويش فى مهاجمة الإنجليز مقالات حامية، وكلمات من نار، حتى قبل أن يتولى تحرير اللواء: «إن البلاد المصرية أخذت منذ بدء الاحتلال المشئوم تتدلى فى مهاوى الضعف والاضمحلال، وإنه لا منقذ لها سوى أن يرفع الاحتلال يده الثقيلة المفسدة عنها»، ولكى تعلم ماذا أراد الكاتب أن يصنع بقلمه فى مقاتلة العدو، فاسمع ما يخاطبه به: «أيها القلم.. لو كنت سيفاً لأغمدتك فى صدور من يحاربونك، أو سهماً لأنفذتك فى أعماق قلوبهم، ولو كنت جواداً لوجدت لك فى ميادين النزال مجالا للكر والفر...».

وكان يقابل هذه الجذوة المشتعلة من الوطنية فى جريدة اللواء، فكر منطقى هادئ فى جريدة «الجريدة» التى كان يحررها أحمد لطفى السيد (١٨٧٢ — ١٩٦٣) إذ كان لطفى السيد — كما يقول عنه العقاد — «ينظر إلى المسائل الفكرية والاجتماعية نظرة محيطة شاملة، توشك أن تتعادل فيها جميع الجوانب والأطراف، ولكنه كان من أشد المفكرين اهتماماً بما يعتقد فيه الخير والصلاح»:

وحسب العشرة الأعوام الأولى من هذا القرن أن تكون قد شهدت فاجعة دنشواى (يوم الأربعاء ١٣ يونيو سنة ١٩٠٦)، فليس كمثل الكوارث الكبرى شىء يوحد قلوب الأمة فى قلب واحد نابض، ودنشواى قرية فى محافظة المنوفية، قدم إليها خمسة من الضباط الإنجليز لصيد الحمام، فأصيب برصاصهم بعض الأهلين، فهاجم الناس أولئك المعتدين، فأصيب بعضهم ومات أحدهم، فثار العميد البريطانى فى مصر، لورد كرومر، وعقدت محكمة خاصة لمحاكمة المصريين، فقضت بإعدام أربعة من الأهالى، وبالجلد وبالحبس على ثمانية، ونفذ الجلد والإعدام فى دنشواى علناً، فكان

للبلك رد فعل عنيف فى طول البلاد وعرضها ، وانطلق الشعراء والكتاب ينظمون وينشئون بكاء ورثاء ووطنية وإخاء .

قال إسماعيل صبرى :

وأقلت عثرة قرية حكم الهوى فى أهلها وقضى قضاء أخرق
إن أنّ فيها بائس مما به ، أو رن ، جاوبه هناك مطوق
وارحمتا لجناتهم ماذا جنـوا ؟ وقضاتهم ما عاقهم أن يتقوا ؟

وقال أحمد شوقى :

يا دنشواى على رباك سـلام ذهبت بأنس ربوعك الأيام
شهداء حكمك فى البلاد تفرقوا هيهات للشمل الشتيت نظـام
مرت عليهم اللحود أهلة ومضى عليهم فى القيود العـام
كيف الأرامل فيك بعد رجالها ؟ وبأى حال أصبـح الأيتام ؟
عشرون بيتا أقفرت وانتابهـا بعد البشاشة وحشـة وظلام
يا ليت شعرى فى البروج حمائم أم فى البروج منيـة وحمام ؟
نيرون . . لو أدركت عهد كرومر لعرفت كيف تنفـذ الأحكام

وقال حافظ إبراهيم :

جاء جهالنـا بأمر ، وجئتم ضعف ضعفيه قسوة واشتدادا
أحسنوا القتل إن ضننتم بعفو أقصاصاً أردتم أم كيادا ؟
أحسنوا القتل إن ضننتم بعفو أنفوسا أصبتم أم جمـادا ؟
ليت شعرى أتلك محكمة التفتيـ ش عادت أم عهد نيرون عادا ؟
كيف يحلو من القوى التشفى من ضعيف ألقى إليه القيادا ؟

٥ ·

تلك كانت المرحلة الأولى ، وهكذا جاءت خلالها صورة المقاومة فى الأدب ، ثم جاءت المرحلة الثانية التى امتدت فيما بين الحربين ، وقد اتخذت المقاومة صورة أخرى ، وهى الإشادة بالحرية والدعوة إليها ، حتى ولو لم يذكر المستعمر فى سياق الدعوة ذكرا صريحا .

وقد ظهرت بدايات هذه المرحلة الثانية ، حتى قبل أن تنتهى الحرب العالمية الأولى ، كأنما كانت بدايات تمهد النفوس تمهيدا مباشرا لثورة ١٩١٩ ، وهى بدايات ظهرت أوضح ما تكون فى الشعر ، فنى العشرة الأعوام الثانية من هذا القرن ، ظهرت دواوين ثلاثة ، عزفت كلها على وتر واحد ، إذ عزفت نشيد الفرد الإنسانى وما يجب له من حرية وما يجب عليه من مسئولية إزاء نفسه ، وتلك الدواوين الثلاثة كانت هى الجزء الثانى من ديوان عبد الرحمن شكرى (١٩١٣) والجزء الأول من ديوان المازنى (١٩١٤) ، وقد قدم العقاد لها ، والجزء الأول من ديوان العقاد (١٩١٦) وقد قدم له المازنى ، فجاءت هذه الدواوين الثلاثة بمثابة إعلان لحقوق الإنسان الجديد ، وإنهم — هؤلاء الثلاثة الشعراء — ليؤمنون أن نهوض الأدب شرط لازم للنهضة القومية وللحرية الوطنية ، وأنه لا حرية ولا استقلال لإنسان هانت عليه نفسه حتى ليعجز عن الشعور بها ، يقول العقاد فى مقدمته للجزء الأول من ديوانه : « ومن كان يمارى فى هذا القول فليراجع التاريخ ، وليذكر أمة واحدة نهضت نهضة اجتماعية فلم تكن نهضتها هذه مسبوقة أو مقرونة بنهضة عالية فى آدابها » وقد ظهرت بدايات شبيهة بذلك فى ميدان الرواية متمثلة فى قصة زينب ١٩١٤ للدكتور هيكل التى هى من أولى بشائر الشعور بالمصرية الصميمة وحياة الطبقة العاملة فى الريف ، وهو الشعور نفسه الذى جاءت رواية عودة الروح (١٩٢٩) لتوفيق الحكيم لتؤكده .

ويثور الشعب ثورته عقب انتهاء الحرب العالمية الأولى ، مطالباً بحقه فى الحرية من المستعمر البريطانى ، وتجرى أنهر الصحف اليومية بأنهر من الأدب السياسى المشتعل بحرارة الثائرين ، ثم سرعان ما يصاحب هذا الأدب السياسى مقالات وكتب فى ضروب الحرية وفى مراميها وأبعادها ، فيكتب العقاد فى فلسفة الحرية وفى علاقتها بألوان الفنون جميعها ، ويقول إن حب الأمم للحرية إنما يقاس بحبها للفنون الجميلة « لأن الصناعات والعلوم النفعية مطلب من مطالب العيش تساق إليه الأمم مرغمة مجبرة ، وضرورة من ضرورات الذود عن الحياة تدفع إليها مغلوبة مسخرة . . . وإنما تعرف الأمم الحرية حين تأخذ فى التفضيل بين شىء جميل وشىء أجمل منه ، وتتوق إلى التمييز بين مطلب محبوب ومطلب أحب وأوقع فى القلب وأدنى إلى إرضاء الذوق وإعجاب الحس ، ولا يكون ذلك منها إلا حين تحب الجمال ، منظوراً أو مسموعاً » (مطالعات فى الكتب والحياة ، ص ٥٤) .

ويخرج سلامة موسى (١٨٨٨ — ١٩٥٨) سنة ١٩٢٧ كتابا عن « حرية الفكر وأبطالها فى التاريخ » ، يقول عنه فى صفحة الغلاف إنه « قصة الحرية الفكرية وانطلاق العقل البشرى من قيود التقاليد وفوز التسامح على التعصب ، مع ذكرها ما لقيه الأحرار من ضروب الاضطهاد من أقدم العصور للآن » ثم يتلو على قارئه صفحات من استشهاد الأبطال فى سبيل الحرية على اختلاف أنواعها : سياسية ودينية وعلمية وغير ذلك ، وهو يسوق أمثلته من اليونان القديمة ومن المسيحية ومن الإسلام ومن العصور الحديثة فى الغرب وفى الشرق على السواء .

وكان محمد حسين هيكل (١٨٨٨ — ١٩٥٦) من الداعين إلى الحرية فى كثير من معانيها ، فألف كتابا عن جان جاك روسو ليستمد من دعوة هذا الفيلسوف إلى الحرية دعوة يوجهها إلى العرب فى ثورتهم فى سبيل

الحرية ، ويخرج صحيفة السياسة الأسبوعية (١٩٢٦) لتكون ملحقاً أدبيا أسبوعيا لصحيفة السياسة التى كان يشرف على تحريرها ، وليتخذ منها أقوى أداة لنشر الثقافة الجديدة التى أراد هو ومعاصروه أن يبذروا بذورها إرهاصا لعصر جديد ، وكانت تلك البذور — فى رأى هيكل أول الأمر — بذورا غربية صرفا ، ثم سرعان ما أفاق إلى خطئه ، وصمم على أن يكون للنهضة العربية أصولها الخاصة التى تستعير من الغرب ما تستعيره لكنها لا بد إلى جانب ذلك أن تستمد من ماضيها التربة الخصبة التى تستنبتها ، يقول هيكل فى ذلك : « حاولت أن أنقل لأبناء لغتى ثقافة الغرب المعنوية ، وحياته الروحية لنتخذها جميعاً هدى ونبراسا ، ولكنى أدركت بعد لأى أننى أضع البذر فى غير منبته ، فإذا الأرض تهضمه ثم لا تتمخض عنه ، ولا تبعث الحياة فيه ، وانقلبت ألتمس فى تاريخنا البعيد فى عهد الفراعنة موئلا لوحى هذا العصر ينشأ فيه نشأة جديدة ، فإذا الزمن وإذا الركود العقلى قد قطعا ما بيننا وبين ذلك العهد من سبب يصلح بذرا لنهضة جديدة ، ثم رأيت أن تاريخنا الإسلامى هو وحده البذر الذى ينبت ويثمر ، ففيه حياة النفوس ، يجعلها تهتز وتربو ، ولأبناء هذا الجيل فى الشرق نفوس قوية تنمو فيها الفكرة الصالحة لتؤتى ثمرها بعد حين » (من مقدمة « منزل الوحى ») .

الحق أننا لا نجد صفة نصف بها الحياة الفكرية فى عشرينات هذا القرن ، أصدق من أنها كانت حياة تمهد الأرض لبناء جديد يقام عليها حين تحين الفرصة المناسبة ، ولذلك شغل الكتاب جميعاً فى تلك الحقبة بالتنوير عامة وبالتنوير فيما يمس الحرية العقلية والفنية والسياسية بصفة خاصة ، وفى هذا النشاط التمهيدى لذلك العصر يقول إبراهيم عبد القادر المازنى : « قضى الحظ أن يكون عصرنا عصر تمهيد ، وأن يشتغل أبناؤه بقطع هذه الجبال التى تسد الطريق ، وبتسوية الأرض لمن يأتون بعدهم ، ومن الذى يذكر العمال الذين سووا الأرض ، ومهدوها ورصفوها ، ومن الذى يعنى بالبحث عن

هؤلاء المجاهدين الذين أدموا أيديهم فى هذه الجلاميد ، وبعد أن تمهد الأرض وينتظم الطريق يأتى نفر من بعدنا ويسيرون فيه إلى آخره ، ويقيمون على جانبيه القصور شاهقة باذخة ، ويذكرون بقصورهم وننسى نحن الذين أتاحوا لهم أن يرفعوها شاهقة رائعة ، والذين شغلوا بالتمهيد عن التشييد ، فلندع الخلود إذن ولنسأل كم شبرا مهدنا من الطريق » (من مقدمة « حصاد الهشيم »)

لقد كان لسان الحال فى مجال الفكر والأدب إبان فترة التنوير والتمهيد التى أشرنا إليها — منذ ما قبل نهاية الحرب العالمية الأولى بقليل وإلى نهاية الحرب العالمية الثانية — ناطقا بأنه إذا كان الغرب قد استبد بأرضنا فطريق الخلاص له شعاب كثيرة ، منها أن نتزود بعلمه وثقافته لنفل الحديد بالحديد ، ولذلك كان أبرز طابع يميز تلك الفترة هو نقل الفكر الغربى من اليونان القديمة ومن بريطانيا وفرنسا الحديثتين ، وكانت أداة النقل الأساسية — هى المجلات أكثر مما كانت هى الكتب ، المجلات التى تصدر كل أسبوع مثقلة بحصيلتها المنقولة ترجمة وتلخيصا وتعليقا ونقداً ، فإذا كانت الصحف اليومية فى المرحلة الأولى — كالمؤيد واللواء والجريدة — قد حملت هذا العبء نفسه ، ففى المرحلة الثانية تخصصت لها مجلات أسبوعية وشهرية ؛ أول ما نذكره منها مجلة السفور التى صدر عددها الأول سنة ١٩١٥ ، وفيه أعلن صاحبها عبد الحميد حمدى مناهجها ، شارحا المواد بعنوانها ، فقال فى ذلك :

« ليست المرأة وحدها هى المحجبة فى مصر ، ولكنها محجبة نزعاتنا وفضائلنا وكفاءاتنا ومعارفنا وأمانينا ، وكل شىء يبدو على غير حقيقته ، فنحن أمة محجبة حقيقتها ، بادية منها ظواهر كاذبة ، وقد تبين للباحث أن هذه العلل ليست طبيعية فى نفس الأمة ، وإنما هى عوارض تزول بزوال أسبابها .

واشتركت فى تحرير « السفور » مجموعة من الكتاب ، هى نفسها المجموعة التى سيشتد بأسها فى عشرينات القرن وثلاثيناته ، والتى ستكون هى الداعية إلى الأخذ بأسباب الفكر الغربى والثقافة الغربية ليكون ذلك هو نفسه أفعل سلاح فى استرداد حرياتنا المغتصبة من الغرب المغتصب ، ففيها كتب هيكل ، وطه حسين ، وعلى عبد الرازق ، وغيرهم وكأنما جاءت مجلة السفور حلقة وسطى فى سلسلة ثقافية واحدة ، أولها « الجريدة » برئاسة لطفى السيد ، وآخرها « السياسة الأسبوعية » برئاسة هيكل ، وهى مدرسة فكرية يغلب عليها الطابع الفرنسى .

ولذلك قام خط آخر يوازى ذلك الخط ويوازنه ، تمثل فى مجلة البلاغ الأسبوعى واجتمع حوله من الكتاب من كان يؤثر النهل من معين الثقافة الإنجليزية ، وأشهرهم العقاد والمازنى ، كما تمثل فى مجلة العصور لإسماعيل مظهر والمجلة الجديدة لسلامه موسى ، ثم نشأت فى الثلاثينات مجلتان أخريان هما « الرسالة » أولا ، و « الثقافة » ثانياً لتحدثا شيئاً من الجمع بين الثقافتين الغربية والعربية ، تمهيداً لقيام شخصيتنا الثقافية الجديدة ، التى سنتحدث عنها بعد قليل ، وفيهما ظهر أحمد حسن الزيات وأحمد أمين ، الأول بأسلوبه العربى الرصين ، الذى يعد فى ذاته علامة اعتزاز بالقومية العربية فى أصولها وفروعها ، والثانى بأسلوبه العلمى الواضح الذى يعد علامة من علامات التبشير بعصر جديد ، يرتكز على القديم ويفتح صدره للحديث .

٦

وإنه لما يميز هذه المرحلة الثانية كذلك ، تلك النزعة الرومانسية التى غمرت الشعر ، بل وشطرا كبيراً من الكتابة النثرية ، وتجلت بصفة خاصة فى جماعة أبولو التى نشأت سنة ١٩٣٢ (وأخرجت مجلة باسمها سنة ١٩٣٥) وكان من أهم شعرائها أحمد زكى أبو شادى ، وإبراهيم ناجى ، وعلى محمود

طه ، فإذا تذكرنا أن كل حركة ثورية كبرى تصاحبها على الأغلب حركة رومانسية فى الأدب ، تفك القيود بكل أنواعها : قيود الصياغة الشعرية ، وقيود العاطفة الباطنية ، عرفنا كم كانت الحركة الرومانسية فى الأدب العربى إبان عشرينات القرن وثلاثيناته دالة على تيار المقاومة العنيف ، ومدى سريانه فى نفوس الناس على طول البلاد العربية وعرضها كأنما هى صيحة واحدة متعددة الأوتار والأنغام ، صدح بها شعراء العروبة جميعاً .

فهذا أحمد زكى أبو شادى (١٨٩٢ – ١٩٥٥) فى قصيدته « الضحايا » يعلن أن نداء الوطن يستوجب ألا نفرط فى حق مواطنيه ، وألا نجامل الأولى نهبوا المواطنين نهباً ، عن جشع لا يشبع وظلم لا يرتدع :

وكل يوم ضحايا لا عداد لها　　من غدرهم فى جحيم البؤس والهون

أبعد هذا نصوغ الشعر زخرفة ؟

وبلغت الانفعالية الرومانسية أوجها فى الشاعر التونسى أبو القاسم الشابى (١٩٠٦ – ١٩٣٤) خذ قصيدته « نشيد الجبار » مثلا لهذه اللوعة التى تأكل صاحبها كمدا على ما قد حل به ، وتطمح به إلى السماء فى دنيا الأمل والرجاء :

سأعيش رغم الداء والأعداء　　كالنسر فوق القمة الشماء

أرنو إلى الشمس المضيئة هازئا　　بالسحب ، والأمطار والأنواء

* * *

النور فى قلبى وبين جوانحى　　فعلام أخشى السير فى الظلماء ؟

وإن القول ليطول بنا لو استطردنا نذكر أمثال هذه الجذوات المشتعلة بوطنيتها خلال المرحلة الوسطى – فترة ما بين الحربين – التى هى الآن موضع الحديث .

وإنه لمن أبرز الملامح في الحركات الرومانسية كلها — وهي غالباً حركات للتحرر تعقب الثورات السياسية أو تصاحبها — العودة بالذكرى إلى مجد الآباء ، وهكذا كان الأمر في الأدب العربي ، لأنه إذا كانت الدعوة إلى الحرية تتحقق بشرح المبدأ من جهة ، وبضرب المثال من جهة أخرى ، فأين يوجد المثال في أسمى صورة إذا لم يكن في أبطال العروبة والإسلام وهما في ذروة المجد ؟ من هنا رأينا أدباءنا جميعاً يتجهون هذه الوجهة ، فبدءوا بالحديث عن أعلام الشعراء الأقدمين — وكان ذلك في العشرينات — ثم انتقلوا إلى ميدان أوسع ، فترجموا سيرة الرسول والخلفاء الراشدين وعدداً كبيراً من قادة المسلمين وأعلامهم ، فكان ذلك أبلغ ما يقال في وجه عدو البلاد ، الذي جعل من أسلحة هجومه أن يستخف بالحضارة العربية وبالثقافة العربية جميعاً ، وأن يدعي لنفسه الأصالة في مبادئ الحرية والديمقراطية والأخوة الإنسانية بين أفراد البشر .

٧

وتنتهي الحرب العالمية الثانية سنة ١٩٤٥ ، فتدخل حركة المقاومة — كما انعكست في الأدب — مرحلة ثالثة ، فلئن كان قوام المرحلة الأولى كتابة هي أقرب إلى الخطابة السياسية ، قصد بها استثارة الشعور الوطني ، ثم كان قوام المرحلة الثانية رومانسية تنادي بالتحرر وفك القيود ، وتضرب أمثالها من أبطال التاريخ ، فقد جاءت المرحلة الثالثة لتقيم البناء الثقافي الجديد على نحو يبرز الخصائص القومية إلى جانب العناصر الحديثة ، وهاهنا تغيرت الأداة الأدبية الأساسية ، فبعد أن كانت الأداة هي المقالة ، أصبحت القصة والمسرحية ، وذلك لأنهما الوسيلتان المواتيتان لتصوير المواقف والأشخاص : على أي نحو لا نريدها ، وعلى أية صورة نريدها ، وإن في اختيار الأداة الأدبية الجديدة لدليلا واضحاً على توحيد العنصرين في

حياة واحدة : ما نأخذه من الغرب وما نضيفه من أنفسنا ، فلئن كنا قد أخذنا قالب القصة وقالب المسرحية من حيث هما طريقتان للتعبير ، فقد عرفنا كيف نملأ القالبين بمضمون محلى أصيل ، غالب عليه — فيما بين ١٩٤٥ و ١٩٥٢ (سنة الثورة الاجتماعية الكبرى) — تصوير البؤس الذى أحاط بالناس ، ثم شيء من الكفر بالحضارة الغربية فى ماديتها ، لأن هذه المادية فيها كانت هى الدافع الأول نحو حركات الاستعمار الأوروبى لشعوب الشرق ، ولما كانت الحضارة الغربية المادية الحديثة قرينة العقل وما ينتجه من علوم وتقنيات ومكنات ، فقد انقلب هذا الكفر بالحضارة المادية كفراً بالعقل وما يؤدى إليه ، ودعوة إلى عودة الشرق إلى روحانيته التى ميزته إبان ازدهاره .

أما تصوير البؤس فقد كان فى طليعة من اضطلع به الدكتور طه حسين فى قصصه التى كتبها فى تلك الفترة : « شجرة البؤس » (١٩٤٤) « وجنة الشوك » (سنة ١٩٤٥) و « المعذبون فى الأرض » (سنة ١٩٤٩) ، وكان قبل ذلك قد نشر قصته الأولى « دعاء الكروان » التى تسير الاتجاه نفسه ، فهذه القصص كلها تستفز الأريحية لما يصيب الإنسان الحر فى كرامته على أيدى طغاة ملأوا دروب الحياة ومنعطفاتها ، على أن هذا الإنتاج الأدبى الخاص ، لم يحل دون أن يمضى عميد الأدب العربى فى دراساته التى قصد بمعظمها إقامة النماذج المثلى ، لتكون المقارنة صارخة بين ما هو كائن وما يمكن أن يكون ، فقد كتب « الوعد الحق » (١٩٥٠) و « عثمان » (١٩٤٧) و « على وبنوه » (١٩٥٣) و « الشيخان » (أبو بكر وعمر بن الخطاب) ١٩٦٠ ، فضلا عن دعوته القوية نحو تكافؤ الفرص بين المواطنين فى التعليم .

وأما الثورة على العقل — ما دام العقل هو ينبوع الحضارة المادية بكل تفريعاتها السياسية — فقد اضطلع بها توفيق الحكيم فى مسرحياته التى صدرت

إبان الفترة التى نشير إليها ، فأصدر « سليمان الحكيم » (١٩٤٣) و « الملك أوديب » (١٩٤٩) وكلتاهما تبين أن العقل وحده لا يغنى الإنسان عن الحق شيئاً .

وكان من أبرز معالم هذه الفترة — وأعنى الفترة التى توسطت بين الحرب العالمية الثانية وقيام ثورة ٢٣ يوليو سنة ١٩٥٢ — ما أصدره العقاد من كتب سياسية يقاوم بها استبداد الحكم ، وأخرى يصور بها النماذج الإسلامية الرفيعة ، فمن المجموعة الأولى « هتلر فى الميزان » (١٩٤٠) و « فلاسفة الحكم فى العصر الحديث » (١٩٥٠) ، ومن المجموعة الثانية ، وهى من أهم ما كتب الكاتب فى حياته الأدبية ، عبقريات محمد (١٩٤٢) ، وعمر (١٩٤٢) والصديق (١٩٤٣) والإمام على (١٩٤٣) . . . إلى آخر هذه السلسلة الطويلة التى شملت نحو خمسة عشر كتاباً ، أما طوال الخمسينات ، فقد أخذ يخرج الكتاب إثر الكتاب ، دفاعاً عن الإسلام ، حتى يبطل ما يدعيه المستعمر فى هذا الميدان ، مما يتخذه ذريعة يبرر بها اعتداءه ، ومن أهم هذه المجموعة كتب « الديمقراطية فى الإسلام » (١٩٥٢) ، و « الإسلام والاستعمار » سنة (١٩٥٧) و « حقائق الإسلام وأباطيل خصومه » (١٩٥٧) و « التفكير فريضة إسلامية » (١٩٥٧) وغيرها .

وفى تلك الفترة نفسها ظهر عدد كبير من الأدباء الشبان ، اشتد وعيهم بما كان فى الحياة السياسية حينئذ من فساد ، وبما كان بينها وبين الاستعمار من صلات وروابط ، وهم أنفسهم الشبان الذين ظهرت فى كتاباتهم بذور المعانى الاشتراكية التى جاءت ثورة ١٩٥٢ لتخرجها إلى عالم الوجود ، وقد امتد الوجود الأدبى ببعض هؤلاء الشبان إلى يومنا هذا فأصبحوا من كتاب الاشتراكية وشعرائها المرموقين .

ومن الكتاب الذين انعكست المقاومة فى أدبهم نجيب محفوظ ، الذى

امتد إنتاجه فى القصة من الثلاثينات إلى يومنا الراهن ، ولعل قمة أعماله – من الزاوية التى ننظر منها الآن إلى الأدب ، وهى انعكاس الجهود التحررية على الأدب – أقول لعل قمة أعماله فى هذا الميدان هى ثلاثيته الكبرى : « بين القصرين » و « قصر الشوق » و « السكرية » ففى هذه الثلاثية صورة كاملة الدقائق والتفصيلات لحياة المجتمع المصرى كله خلال الفترة التى تقع بين الحربين ، نرى فيها كيف تطور مفهوم الوطنية عند الأجيال المتعاقبة ، فالوطنية عند الجد الكبير كانت دفعاً للتبرعات ودعاء من الله بنصرة الزعماء ، والوطنية عند ابنه الكبير هى توزيع للمنشورات السياسية ومشاركة فى المظاهرات حتى لقد لقى حتفه فى إحداها ، والوطنية عند ابنه الأصغر (كمال عبد الجواد) هى العمل من أجل الشعب ، بل من أجل الإنســانية المكافحة داخل الوطن وخارجه على السواء ، ثم ننتقل إلى الحفدة ، فنرى مفهوم الوطنية قد ارتبط بالميدان الاقتصادى ، فأعداء الوطن هم من يستغلونه فى هذا الميدان ، لا فرق بين أجنبى ومواطن إذا كان كلاهما من المستغلين ؛ ومن هؤلاء الأشخاص جميعاً ، يهتم الكاتب – بصفة خاصة – بكمال عبد الجواد ، الذى قال عنه « إنه يعكس أزمتى الفكرية ، وهى أزمة جيل بأسره » .

٨

وتحدث أحداث كبرى تشد حولها الكتاب والشعراء جميعاً ، من أهمها قيام إسرائيل (١٩٤٨) والعدوان الثلاثى على الجمهورية العربية المتحدة (١٩٥٦) . وثورة الجزائر ، وغيرها من الثورات التى شملت الوطن العربى كله من أوله إلى آخره ، فتفجرت عيون الأدب نثراً وشعرا ، لتنصب على هذه المآسى الإنسانية الكبرى ، كتبت القصص التى تصور روح الشعب الثائرة إزاء المستعمرين والمستبدين والإقطاعيين ، نذكر منها

قصة يوسف السباعى « رد قلبى » وقصة إحسان عبد القدوس « فى بيتنا رجل » وقصة لطيفة الزيات « الباب المفتوح » ، وكتبت المسرحيات التى تصور القوة الغاشمة حين تنتهك حرمات العدل والحق ، نذكر منها مسرحية عبد الرحمن الشرقاوى « مأساة جميلة » ومسرحية ألفرد فرج « سليمان الحلبى » ومسرحية « اللحظة الحرجة » ليوسف إدريس ، ونظمت دواوين بأسرها تعبيراً عن الشعور الوطنى الفياض ، نذكر منها ديوان « قاب قوسين » للشاعر محمود حسن إسماعيل ، وأعيدت ذكريات المآسى الماضية فى شعر جديد ، كحادثة دنشواى فى قصيدة صلاح عبد الصبور « شنق زهران » وقصيدة « أوراس » عن ثورة الجزائر لأحمد عبد المعطى حجازى ، الحق أن ما كتب ونظم فى مأساة فلسطين وفى بطولة بور سعيد وفى معركة الجزائر ومعركة الكونجو وشتى ضروب المقاومة التى يبديها الوطن العربى بخاصة وتبديها أفريقيا وآسيا بعامة — لا تكاد تقع تحت الحصر ، فالموضوع حاضر على أسنان الأقلام أيا كانت الصورة الأدبية التى تجرى بها .

ومن الموضوعات التى تشغل الأقلام كذلك إبان هذه المرحلة الثالثة موضوع الوحدة العربية والقومية للعربية ، وهو جانب إيجابى يستهدف إقامة بناء جديد على أسس سليمة . ولا يقف عند مجرد الثورة الشعورية فى مهاجمة الغاصب والمستعمر ، فالدول العربية القائمة الآن — كما يقول الباحث العربى الكبير ساطع الحصرى — « لم تتكون ولم تتعدد بمشيئة أهلها ولا بمقتضيات طبيعتها ، وإنما تكونت وتعددت من جراء الاتفاقات والمعاهدات بين الدول التى تقاسمت البلاد العربية ، وسيطرت عليها » ويوجه ساطع الحصرى اللوم إلى أولئك الذين ثاروا ليتخلصوا من المستعمرين ، حتى إذا ما ظفروا بشىء مما أرادوا ، أصروا على أن تبقى لبلادهم الحدود التى حددها بها المستعمرون لصالح المستعمرين : « ما أغربنا نحن العرب ، لقد ثرنا على الإنجليز والفرنسيين ، ثرنا على من استولى على بلادنا واستعبدنا ، وأثرنا الثورات

الحمراء والبيضاء عدة عقود من السنين ، وقاسينا فى سبيل ذلك ألواناً من العذاب والتضحيات ، ولكننا عندما تحررنا من نير كل هؤلاء ، أخذنا نقدس الحدود التى كانوا قد أقاموها فى بلادنا بعد أن قطعوا أوصالها ، ونسينا أن تلك الحدود إنما كانت هى الحبس الانفرادى والإقامة الجبرية التى فرضوها علينا ، لإضعافنا ، وعزل قوى بعضنا عن أن تتحد بالقوى الأخرى » ومن أهم كتب الحصرى فى ذلك كتاب « آراء وأحاديث فى القومية والوطنية » و« العروبة بين دعاتها وخصومها » .

قلنا إن أدب المرحلة الأخيرة — فيما يتصل بمقاومة المستعمر — قد اتسم بطابع إيجابى يبرز به خصائصنا الشخصية الفريدة ، لكى نقف على أقدامنا ولا يجرفنا تيار الشمول ، الذى يسود فيه القوى ويضيع بين أمواجه الضعيف ، وكان من أهم ما عنى به الأدباء فى هذا الاتجاه الإيجابى البناء ، استخراج أصولنا من لفائف التراث الشعبى ، فأخذوا يتقصون الرسوم الشعبية والأغانى الشعبية والأساطير الشعبية ، حتى لقد صدرت مجلة فصلية بإشراف الدكتور عبد الحميد يونس ، لتختص فى عرض التراث الشعبى وتحليله وتقويمه ، ليفيد منه كتاب القصة والمسرحية كما يفيد منه المصورون والنحاتون والشعراء ، فإذا أضفنا إلى هذه الحركة حركة أخرى لبثت قائمة منذ فجر نهضتنا فى أول القرن وإلى يومنا ، وأعنى بها حركة نشر التراث العربى وتحقيقه ، تبين لنا الأساس العريض المكين الذى نريد أن نقيم على ركائزه المجتمع العربى الجديد ، وعندئذ لا نقول إن الجديد قد جاء ليعارض القديم ويدحضه ، بل نقول إن الجديد قد جاء ليجد رواسيه فى عروق الماضى وشرايينه ، وبهذا يتصل بنا تاريخنا ماضيا بحاضر ، فلا تكون فترة الاستعمار فى هذا الطريق الطويل الموصول إلا بمثابة غشاوة طرأت حيناً على الجسم عندما أخذته العلة وسرعان ما اختفت حين استرد العليل عافيته وقوته .

إرادة التغيير

١

إنه لما توصف به الفاعلية الفلسفية أحياناً ، هو أنها محاولات لتوضيح المفاهيم التي تقع عند الناس بين الجهل التام والعلم التام ، بمعنى أنها مفاهيم يتداولها الناس وهم على بعض العلم بها ، فلا هم يجهلونها كل الجهل ولا هم يعلمونها كل العلم ، فتتناولها الفلسفة بالتحليل والتوضيح لعلها تبلغ من معانيها مبلغ التحديد الدقيق الحاسم ؛ فهذه المفاهيم التي تقع عند الناس وسطاً بين الغموض والوضوح ، هي أشبه شيء بمدينة تراها على مبعدة فترى بروزاً ممتداً في الأفق ، تتبين معالمه الرئيسية من بناء مرتفع هناك ودخان متصاعد هنا ، فتكون مما تراه على يقين أنك تقترب من مدينة ، أما تفصيلاتها فلست منها على هذه الدرجة من اليقين ، لكنك كلما دنوت منها ازددت إلماماً بتلك التفصيلات ؛ فما قد كان يبدو لك من بعيد بقعة كبيرة بيضاء ، قد أخذ الآن يتبين في شيء من الوضوح أنه عمارة سكنية ارتفاعها عشرون طابقاً ؛ وتلك التي بدت لك من بعيد لمعة ضوئية ساطعة ، قد ظهر لك الآن أنها سطح من زجاج يغطي مصنعا ضخماً . .

وهكذا قل في كثير جداً من المفاهيم التي نتداولها في مجرى حياتنا الفكرية ، بل وفي مجرى حياتنا العملية ، والتي نشعر أن الحياة — فكرية أو عملية — متعذرة بدونها ، ومع ذلك فعلمنا بها لايكاد يتعدى علمنا بأن في الأفق البعيد مدينة كبيرة ؛ وهاهنا يكون عمل الفلسفة أن تدنو بنا من تلك المفاهيم لنراها في تفصيلاتها ودقائقها ، وكثيراً ما تأخذنا الدهشة أن نرى

من تلك التفصيلات والدقائق ما لم نتوقعه ولم يخطر لنا ببال ، وعندئذ قد يحدث لمن أخذته الدهشة أن يثور فى وجه من أخذ بيده وأطلعه على دقائق ما كان يتصوره فى غموض وإبهام ، متهماً إياه بأنه يعقد البسيط ، ويصعب السهل ، ويغمض الواضح ؛ والأمر فى هذا شبيه بنا حين نستخدم الورقة والقلم والمنضدة والمقعد فى بساطة تخيل إلينا أن هذه أشياء أولية لا تحتاج إلى تحليل ، حتى إذا ما جاء عالم الفزياء ينبئنا أنها فى الحقيقة أشياء مركبة معقدة تنحل آخر الأمر إلى عناصر قوامها ذرات مؤلفة من كهارب موجبة وكهارب سالبة وكهارب محايدة ، إلى آخر هذه القصة التى ترويها الطبيعة النووية ، أخذتنا الدهشة ؛ لكن العجب هنا هو أن الدهشة لاتنتهى بأصحابها إلى اتهام علماء الطبيعة بأنهم يعقدون البسيط ويصعبون السهل ويغمضون الواضح ، بل ترى هؤلاء ينصتون فى إعجاب ، يريدون أن يعلموا ما لم يكونوا يعلمونه ؛ على خلاف موقفهم فى الحالة الأولى ، حين جاءهم الفيلسوف بتحليل يفكك لهم أوصال المفاهيم التى يتداولونها ، فثاروا فى وجهه كأنهم كانوا يجدون النعمة فى الفهم المبهم ، ويخشون أن يفسد تحليل الفلاسفة عليهم ما كانوا به ينعمون .

ولعل السر فى اختلاف الموقفين : موقف الناس بإزاء التحليل الطبيعى الذى يفكك الأشياء المادية إلى عناصرها الأولية ، وموقفهم بإزاء التحليل الفلسفى الذى يفكك الأفكار العقلية إلى مقوماتها البسيطة : هو أن النوع الأول من التحليل لا يمس نفوسهم ، وإنما ينصب على أشياء لا تمت لأنفسهم بصلة الا صلة الأداة الجامدة بمن يستخدمها ؛ وأما النوع الثانى من التحليل فهو فى الأعم الأغلب ينصب على جوانب من صميم النفس الإنسانية وقيمها : العقل والروح والذكاء والتفكير والإرادة والعاطفة والانفعال والخير والشر والجمال والقبح والحق والباطل ، إلى آخر هذه القائمة الطويلة من التصورات التى يستحيل عليك أن تجد إنساناً واحداً يجهلها كل الجهل ، بدليل أنه ما من إنسان تكاملت له قدراته إلا وتصبح هذه التصورات جزءاً

من اللغة المتداولة المشتركة التى ترد فى حديثه دون أن يقف عندها متسائلا : ماذا تعنى ؟ إلا أن يكون فيلسوفاً أو سائراً فى طريق الفكر الفلسفى .

٢

« وإرادة التغيير » كلمتان صيغتا على صورة المضاف والمضاف إليه ، تماماً كما نقول « قراءة الكتب » و « كتابة الخطابات » و « رؤية الشمس » ؛ وهما كلمتان قد أصبحتا مما نتداوله فى الحديث ، لا غناء لنا عنهما ، لأنهما معاً تكونان أحد المبادئ التى نستهديها فى بناء حياتنا الجديدة ، وهما — سواء أخذناهما مفردتين أو موصولتين فى عبارة واحدة — من ذلك الضرب من المعانى التى أشرنا إليها ، أعنى ذلك الضرب من المفاهيم التى يكون الناس منها على درجة وسطى بين الجهل والعلم ؛ ومن ذا لا يستخدم كلمة « إرادة » وكلمة « تغيير » فى حديثه الجارى ، وهو على بعض العلم بما تعنى هذه الكلمة أو تلك ؟ ليس من الناس من يجهلها كل الجهل ، ولكننا نزعم أيضاً أن قليلا جداً من الناس هم الذين يعلمونهما كل العلم .

فماذا نعنى بالإرادة ؟ إننى لا أنوى أن أسوح بالقارئ فى متاهات المذاهب المختلفة ، وأوثر أن أعرض الأمر من وجهة النظر التى أرانى أميل إلى قبولها ، فأنا أحد الذين يؤمنون ببطلان نظرية « الملكات » التى كان أصحابها يظنون أن داخل الإنسان « قوى » لكل قوة منها كيان مستقل قائم بذاته ، فهذا « عقل » وتلك « نفس » وهذا « ذكاء » وتلك « إرادة » كأنما هى جمهرة من الأشباح ازدحمت فى جوف الإنسان ، لكل شبح منها عمله الذى يؤديه ، وحتى إذا مرت به ساعة لا يؤدى خلالها ذلك العمل ، فهو ما يزال هناك مستريحاً أو معطلا ، ينتظر اللحظة التى ينشط فيها لأداء عمله ؛ كلا ، لست من هؤلاء الذين يتصورون قوى الإنسان أشباحاً قائمة

بذواتها داخل الإنسان ، تؤدى عملها حيناً ولا تؤديه حيناً آخر ؛ إذ أنني ممن يأخذون فى فهم الإنسان بالنظرة « السلوكية » التى تترجم أمثال هذه التصورات (عقل ، نفس ، ذكاء ، إرادة الخ) إلى نوع السلوك الذى يسلكه البدن فى مواقف الحياة المنظورة المشهودة ، وبهذا يكون « العقل » نمطاً معيناً من السلوك يسلكه الإنسان فى مواقف بذاتها ، وتكون « الإرادة » نمطاً معيناً آخر من السلوك ، وهلم جرا . فلو سألتنى : ما العقل ؟ أخذتك من يدك إلى إنسان يحاول أن يلتمس الطريق إلى هدف — كائنا ما كان الهدف ، وكائناً ما كان الطريق — وقلت لك : هذا الذى تراه من محاولة للوصول إلى هدف ، هو مثل من الأمثلة الكثيرة التى جاءت كلمة « عقل » لتضمها جميعاً فى حزمة واحدة ؛ نعم إن أهداف الناس كثيرة ومنوعة بتنوع الأفراد والمواقف والظروف ، وبالتالى فإن المحاولات لتحقيقها تختلف باختلاف تلك الأهداف ، فالذى هدفه أن يشكل قطعة الحديد على صورة المفتاح ، لا تجيء محاولته شبيهة بمحاولة الذي هدفه أن ينسج من القطن قماشاً ، أو شبيهة بمحاولة الذى هدفه أن يقسم تركة بين الوارثين ليعطى كلا ما يستحقه منها ؛ لكن هذه كلها أمثلة تجسد ما نعنيه بالعقل ، لأنها أمثلة لمحاولات يقوم بها أصحابها بغية الوصول إلى هدف مقصود ، وبهذا نفهم « العقل » من زاوية السلوك المرئى المشهود وبهذا أيضاً نفهم الصلة الوثيقة بين « الفكر » و « العمل » ، فليس فكراً ما ليس يتجسد فى عمل ، وليس عملا موفقاً مسدداً نحو غاية ما ليس يسير على فكرة مرسومة .

وهكذا قل فى « الإرادة » ، فإذا سألتنى ما « الإرادة » ؟ أخذتك من يدك إلى إنسان استهدف هدفاً ، فلما سار إلى تحقيقه صادفته فى الطريق معوقات ، فراح يزيلها ليستأنف السير ؛ إنه لا انفصال بين « الإرادة » و « العمل » حتى ليصبح من اللغو أن تقول عن إنسان إن له « إرادة » لكنها لا تجد العمل الذى تؤديه ، وإلا كنت كمن يقول إنه يأكل ولا طعام ،

أو يشرب ولا ماء ! الإرادة هى نفسها العمل الذى يحقق الهدف ويزيل ما قد يحول دون تحقيقه ، شريطة أن يكون الهدف هو هدفك أنت ، وإلا كنت آلة مسخرة فى يد صاحب الهدف ؛ إنك فى العمل الإرادى أنت الآمر وأنت المأمور ، بل إنه لتشبيه مضلل أن نجعل منك آمراً ومأموراً ، كما لو كنت جانبين أحدهما فى الداخل – وهو ما يسمى بالإرادة – والآخر فى الخارج – وهو ما يوصف بأنه تنفيذ للإرادة – والصواب هو أنك وأنت تعمل العمل الذى تسعى به إلى تحقيق أهدافك فأنت عندئذ بجميع سلوكك تجسيد للإرادة وتنفيذها .

ولعلك قد لحظت فيما أسلفناه لك عن « العقل » من أنه هو السلوك الذى يبدأ بفكرة عما نريد تحقيقه وينتهى بتحقيق تلك الفكرة بحيث تصبح كياناً مجسداً ، وفيما أسلفناه لك عن « الإرادة » من أنها هى كذلك السلوك الذى يبدأ بالصورة الذهنية التى يراد إخراجها وينتهى بتحقيقها بحيث تصبح كياناً مجسداً ، أقول لعلك قد لحظت فى هذا القول عن العقل وعن الإرادة أن كليهما واحد ، ففى كلتا الحالتين فكرة وتنفيذها فى عملية واحدة متصلة أولها رؤية للهدف قبل وقوعه وآخرها وصول لذلك الهدف بعد أن صيرناه كائناً قائماً بين الكائنات .

وهكذا الحياة الإنسانية وحدة عضوية قوامها فعل وحركة ، لا فرق فى ذلك بين تفكير العقل وإرادته .

إنك إذ تنظر إلى الإنسان وهو ينشط بأى ضرب من ضروب النشاط : إذ تنظر إليه وهو يكتب خطاباً ، أو يقرأ كتاباً أو يأكل طعامه ، أو يلعب الكرة أو الشطرنج ؛ إذ تنظر إليه وهو يقيم الجدران ويرصف الطرق ويبيع ويشترى ويتكلم ويسمع ، إذ تنظر إليه وهو يمشى ويجرى ويقف ويجلس ويضحك ويبكى ، لا يخطر ببالك أبداً أنك إزاء شطرين فى كل

عمل من هـــذه الأعمال التى تنظر إليها ، فتقول لنفسك : هذا شطر « الإرادة » وهذا شطر « تنفيذها » ، لأنك تعلم من خبراتك مع نفسك أن الإرادة هى تنفيذها ، وأن الإنسان هو الكل العضوى الواحد الذى ينشط بهذا العمل أو ذاك .

وإذا كانت الإرادة هى نفسها الفعل ؛ فقد أصبح واضحاً أن قولك « إرادة الفعل » لا يزيد شيئاً عن قولك « الإرادة » لأن هذه لا تكون بغير فعل ، كما لا يكون الوالد والداً بغير ولد : ولا يكون اليمين بغير اليسار ، ولايكون البعيد بغير القريب ، ولا الأعلى بغير الأدنى . . كل هذه متضايفات لا يتم المعنى لأحدها بغير أن تضاف إلى شقها الآخر .

ونخطو خطوة أخرى ، فنقول إنه إذا كان لا إرادة بغير فعل ، فكذلك لا فعل بدون تغيير ، وسواء كان التغيير الحادث ضئيلا أو جسيما فهو تغيير ؛ إنك لا تفعل الفعل فى خلاء ، بل تفعل الفعل — أى فعل كان — لتحرك به شيئاً فيتغير مكانه ليتغير أداؤه وتتغير صلاته بالأشياء الأخرى : كان الحجر على الجبل فأصبح هناك جزءاً من الجدار ، وكان الماء هنا فى النهر فأصبح هناك فى أنابيب المنازل ، كان المداد هنا فى الزجاجة ، فأصبح فى جوف القلم ، ثم انتثر على الورق كتابة يقرؤها قارئ إذا وقع عليها بصره ، وكانت الأرض يبابا فزرعت ، وكان الحديد خامة من خامات الأرض فصنع قضباناً ... كل إرادة فعل وكل فعل حركة وتغيير .

فقولنا « إرادة التغيير » لا يضيف شيئاً إلى شىء ، بل هو قول يوضح معنى الإرادة بإبراز عنصر من عناصرها ؛ وكان يكفى أن تقول عن الإنسان إنه إنسان حى لنفهم من ذلك أنه ذو وحدة عضوية هادفة ، وأنه فى سيره

نحو أهدافه كائن عاقل مريد ، وأنه فى إرادته فاعل ، وأنه فى فعله متحرك ومحرك ، ومتغير ومغير .

٣

وتسألني : هل تريد أن الإرادة هذه هى حالها دائماً وتلك هى خصائصها ، فلا فرق بين حالة تكون فيها مقيدة وحالة أخرى تكون فيها حرة ؟ وأجيبك فأقول إننى أخشى أن يوقعنا وضع المشكلة على هذه الصورة التقليدية القديمة فى لجاجة لفظية لا تنفع أحداً ولا تشفع لأحد ، فلكم بحث الباحثون وكتب الكاتبون جواباً عن السؤال القائل : هل الإرادة حرة أو مقيدة ؟ ومتى تكون الإرادة حرة ومتى تكون مقيدة ؟ ولذلك فإننى أفضل النظر إلى المشكلة من زاوية الأهداف وتحقيقها لعلها تكون نظرة أجدى ؛ فنقول إن الأصل فى الإنسان — كما أسلفنا لك القول — هو أن يكون كائناً عضوياً هادفاً بجميعه فى فعل وحركة ؛ لكن قد ينحرف الأمر إلى أحد احتمالين آخرين ، أولهما أن ينشط الكائن العضوى لغير ما هدف ، فيخبط فى الأرض خبط الأعمى ، وعندئذ لا إرادة لأنه لا هدف ، وعندئذ أيضاً ينتفى سؤالنا هل الإرادة حرة أو مقيدة لأنها ليست هناك ؛ والاحتمال الثانى هو أن ينشط الكائن العضوى لهدف استهدفه سواه ، وهنا أيضاً لا إرادة ، لأن الإرادة هنا هى إرادة من استهدف الهدف ؛ فلا إرادة للعبد الرقيق حين ينفذ لمولاه ما يريد ، ولا إرادة للبلد المستعمَر (بفتح الميم) إذا أملى عليه المستعمِر (بكسر الميم) ما يفعله وما لا يفعله ؛ فلا إرادة إلا فى حالة واحدة ، هى أن يكون النشاط مرهوناً بهدف وضعه الناشط لنفسه ، أو وافق عليه . وفى هذه الحالة الطبيعية السوية يمتنع السؤال هل الإرادة عندئذ حرة أو مقيدة ؛ وإذن فليس التعارض الحقيقى هو بين الحرية والقيد ، بل التعارض

الحقيقى هو فى أن يكون ثمة إرادة أو لا يكون ؛ وهى لا تكون إذا لم يكن هدف أو إذا كان هنالك الهدف لكنه هدف يستهدفه غير القائم بالعمل .

على أن نقطة هنا لا بد من توضيحها ، وهى حين لا يكون الهدف مقصوراً على فرد واحد ، إذ قد تشترك جماعة بأسرها فى هدف معين ، تسعى إليه بكل أفرادها ، حتى إن تنوعت الوسائل التى يتخذها كل فرد على حدة ، فهاهنا تكون الإرادة مكفولة كما لو كانت إرادة فرد واحد ؛ وهذا يذكرنا بالإشكال الذى يتعرض له مؤرخو الفلسفة بالنسبة إلى مذهب اسبينوزا الذى يجعل الوجود كلا واحداً يسير نفسه بنفسه ، بحيث لا يملك أى جزء على حدة إلا أن يسير مع الكل فى مساره المرسوم ؛ فهنا ينشأ السؤال : أيكون الإنسان فى هذا المجموع المتكامل حراً أم يكون مجبراً على السير مع سواه فى الخط المرسوم ؟ والجواب الأصوب هو أنه حر ما دام جزءاً فى الكل الذى رسمَ الطريق لنفسه بنفسه . . . وهكذا نقول بالنسبة للفرد الواحد فى مجتمع وضع لنفسه بنفسه خطة للعمل تحقيقاً لأهداف محددة ؛ فما دام الهدف قائماً ، وما دام الهدف من وضعه هو — مشتركاً فيه مع غيره — فهو فى سعيه نحو الهدف كائن مريد .

إن من أهم ما نريد أن نقرره هنا — تمهيداً للنتائج التى سنستخرجها فى الفقرة التالية من المقال ، هو العلاقة بين الفرد والمجموع ، تلك العلاقة التى تضمن للفرد حريته ، وفى الوقت نفسه تضمن مشاركته للمجموع فى رسم الأهداف . فما أكثر ما قاله القائلون بوجود التعارض بين أن يكون الفرد منخرطاً فى جهد جماعى يساير فيه مواطنيه ، وأن يكون — مع ذلك — حراً فى التماس الطريق الذى يراه ملائماً له ؛ والأمثلة كثيرة جداً على ألا تعارض بين الجانبين ، إذا نحن فرقنا بين شيئين : الإطار الذى يحدد قواعد السير ، ثم خطوات السير فى حدود ذلك الإطار ؛ فهنالك قواعد مشتركة بين لاعبى الكرة أو لاعبى الشطرنج ، لا يسمح لأحد اللاعبين

بالخروج عليها ، ومع ذلك فلكل لاعب كامل الحرية فى أن يحرك الكرة أو قطعة الشطرنج حيث أراد فى حدود قواعد اللعب — خذ مثلا آخر : قواعد اللغة يلتزم بها كل كاتب بها أو قارئ لها ، فليس من حق الكاتب العربى أن ينصب فاعلا أو أن يرفع مفعولا به ، لكن هل يعنى هذا حرمان الكاتب من حريته فيما يكتبه وفق تلك القواعد ؟ إن لكل كاتب موضوعاته التى يعرضها ، وأسلوبه الذى يعبر به عن نفسه ، على أن يتم ذلك كله فى حدود المبادئ المشتركة . . . لا ، بل إن كل عبارة يخطها الكاتب إنما يلتزم فيها بمبادئ كثيرة ، دون أن يحد ذلك من حريته فى اختيار مادتها وطريقة صياغتها ؛ ففضلا عن قواعد اللغة نحواً وصرفاً ، هنالك مبادئ المنطق يلتزمها بحكم طبيعته نفسها ، فهو لا يجيز لنفسه — مثلا — أن يقول إنه إذا أراد مسافر قطع المسافة التى طولها مائتا كيلو متر فى ساعتين ، فيكفيه قطار يسير بسرعة عشرين كيلو متراً فى الساعة ؛ أو أن يقول إنه إذا أرادت البلاد تنفيذ خطة صناعية تكلفها مائتى مليون من الجنيهات ، فيكفيها أن تجمع من المواطنين خمسين مليوناً — الكاتب حر فيما يقول ، ما دام قوله ملتزماً لطائفة من مبادئ اللغة والفكر ؛ وهكذا قل فى المواطن الفرد بالنسبة للمبادئ والأهداف التى وضعها المجموع ، وكان هو أحد أفراد ذلك المجموع ؛ فهو حر فى طريقة سيره وأسلوب حياته ، على أن تجىء مناشطه ملتزمة للمبادئ المقررة .

٤

فرغنا حتى الآن من فكرتين : الأولى هى أن الإرادة هى نفسها العمل الذى يحقق الهدف المنشود ، وأنه حيث لا عمل فلا إرادة ، وأن كل عمل إنما هو تغيير لأوضاع الأشياء ، وإذن فنحن إذا قررنا لشخص أو لجماعة « إرادة » فقد قررنا بالتالى أن هذا الشخص أو هذه الجماعة تعمل عملا تغير

به من أوضاع الحياة قليلا أو كثيراً ؛ والثانية هى أنه لا تعارض بين حرية الفرد الواحد فى طريقة حياته وبين أن يكون ملتزماً بالأهداف والمبادئ والقواعد التى أقامها المجتمع الذى هو أحد أفراده .

وبقى لنا أن نستنتج النتائج من هذه المقدمات : إنه إذا كانت كل إرادة هى إرادة تغيير ، إذن فليس السؤال هو : هل الإرادة التى أطلقت للشعب يوم انتصاره هى إرادة تغيير أو إرادة شىء آخر ؛ بل السؤال هو : ما دامت الإرادة التى أطلقت للشعب يوم انتصاره هى بالضرورة إرادة عمل وتغيير (لأن هذا هو معنى الإرادة كما قدمنا) فما الذى نغيره ؟ وما الهدف الذى من أجل تحقيقه نغير ما نغيره ؟

إن القائمة لتطول بنا ألف ألف فرسخ ، إذا نحن أخذنا نعد التفصيلات الجزئية التى يراد تغييرها ، كأن نحصر الأفراد الذين يراد لهم أن يصحوا بعد مرض ، وأن يعلموا بعد جهل ، وأن يطعموا بعد جوع ، وأن يكتسوا بعد عرى ، وكأن نحصر الطرق التى يراد لها أن ترصف ، والحشرات التى لا بد لها أن تباد ، والأرض التى لابد أن تزرع والمصانع التى لا بد أن تقام . . تلك تفصيلات جزئية تعد بألوف الألوف ، لكنها تندرج كلها تحت مبادئ محدودة العدد ، ثم تندرج هذه المبادئ بدورها تحت ما يسمى بالقيم أو المعايير التى عليها يقاس ما نريده وما لا نريده لحياتنا الجديدة ؛ فإذا أنت غيرت ما لدى القوم من معايير وقيم ، تغير لهم بالتالى وجه الحياة بأسرها :

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أنملة إذا نحن لم نوحد فى أذهاننا توحيداً تاماً بين العام والخاص ، فتلك من أولى القيم التى لا بد من بثها فى النفوس وترسيخها فى الأذهان ؛ فنحن بما ورثناه من تقليد اجتماعى أحرص ما نكون على الملك الخاص ، وأشد ما نكون إهمالا للملك

العام ؛ فالفرق فى أنظارنا بعيد بين العناية الواجبة بالابن والعناية الواجبة بالمواطن البعيد ، بين العناية بتنظيف الدار من داخل والعناية بتنظيف الطريق ؛ الفرق فى أنظارنا بعيد بين المال نملكه والمال تملكه الدولة للجميع ، بين العيادة الخاصة يديرها الطبيب الذى يستغلها والمستشفى العام يديره الطبيب نفسه ولكنه يديره باسم الدولة ؛ الفرق فى أنظارنا بعيد بين معنى « أنا » و « نحن » وبين « هو » و « هم » ، فما زال الذى يشغلنا هو هذه الأنا والنحن اللتان لا تعنيان أكثر من الأسرة وحدودها ، وأما هو وهم اللتان تمتدان لتشملا أبناء الوطن جميعاً فما تزالان فى أوهامنا تدلان على ما يشبه الأشباح التى لا يؤذيها التجويع والتعذيب .

ولاتكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أنملة إذا نحن لم نغير من معانى « الجاه » ، فلمن تكون الصدارة فى المجتمع : المكدود المنهوك بالعمل أم صاحب البطالة والفراغ ؟ فنحن بما ورثناه من تقليد اجتماعى نرفع من شأن من استطاع العيش الرغد بالعمل القليل ، ونخفض من شأن من اضطره أكل الخبز إلى العمل المجهد الشاق ؛ حتى لتخلع على أى رجل شئت منصباً رفيعاً ، فيقترن فى ذهنه المنصب الرفيع بكثرة المعاونين والمرءوسين والحجاب . . وانظر ملياً فى كلمة « حاجب » لتعلم أن صاحب السلطان بحكم التقليد الاجتماعى يحتاج إلى من يحجبه عن الناس أو يحجب الناس عنه ؛ ولافرق فى الجوهر بين تقليد يرفع الإقطاعى على رءوس أرقاء الأرض ، هؤلاء يفلحون الأرض ويحملون الأثقال ويرعون الماشية ، وذلك فى حصنه المنيع محتجب عن الأنظار لا يدرى الناس ماذا يعمل وكيف يعمل ؛ لافرق بين هذا وبين صاحب المنصب الكبير الذى يقيم الحجاب بينه وبين الناس .

ولا تكون إرادة التغيير قد نالت من حياتنا قيد أنملة إذا لم ننقل مواضع الزهو ، فبدل أن يزهى المرء بنفسه لأنه ليس مضطراً للخضوع للقانون كما يخضع له عامة السواد ، يزهى المرء بنفسه بقدر ما هو خاضع لقانون الدولة سواء جاء خضوعه هذا علانية أمام الملأ أو سراً فى الخفاء ؛ فنحن بحكم

التقليد الاجتماعي الذى ورثناه ما نزال نعلى من مكانة الذين لا تسرى عليهم القوانين سريانها على الجماهير ؛ فإذا قيل – مثلا – يكون اللحم بمقدار أو يكون السكر والزيت بمقدار ، رأيت صاحب المكانة الاجتماعية قد ملأ داره ودور أقربائه وأصدقائه لحماً وسكراً وزيتاً ، لأنه لا يكون صاحب جاه – بحكم التقليد – إلا إذا كان فى وسعه الإفلات من حكم القانون .

الإرادة هى نفسها إرادة التغيير ، ولا يكون التغيير لمجرد تبديل وضع بوضع بغير قيود ولا شروط ، بل يكون تبديل وضع أدنى بوضع أعلى ؛ ومقياس التفاوت فى العلو ، إنما يقاس بعدد المواطنين الذين ينتفعون بالوضع الجديد ؛ « إن السؤال الذى طرح نفسه تلقائياً غداة النصر العظيم فى السويس هو : لمن هذه الإرادة الحرة التى استخلصها الشعب المصرى من قلب المعركة الرهيبة ؟ وكان الرد التاريخى الذى لا رد غيره هو : إن هذه الإرادة لا يمكن أن تكون لغير الشعب ، ولا يمكن أن تعمل لغير تحقيق أهدافه » .

المهم فى إرادة التغيير أن نعرف ماذا نغير من حياتنا وكيف نغيره ؛ والذى نريد له أن يتغير هو القيم التى نقيس بها أوجه الحياة ، وكيفية تغييرها هى أن نختار لكل موقف معياراً من شأنه أن يتحقق أكبر نفع وقوة وكرامة واستنارة وأمن لأكبر عدد من أبناء الشعب .

وحدة التفكير

١

مشكلةٌ صادفتها الفلسفة فى كل عصورها ، وعلى أيدى رجالها أجمعين ، وهى مشكلة قد تبـــدو بعيدة عن أرض الواقع ، مع أنها ــ شأن سائر المشكلات الفلسفية ــ بهذه الأرض لصيقة اللمسة عميقة الجذور ، وأعنى بها مشكلة الوحدة التى تضم فى طيِّها كثرة كثيرة الأجزاء والعناصر ، فما من شىء حولك إلا وهو كثرة فى وحدة : هذه المنضدة التى أمامى هى أجزاء صغرى تراكمت ، وحالات كثيرة تعاقبت حالة فى إثر حالة ، أو تعاصرت حالة إلى جوار حالة ؛ وهذا النهر المتدفق بمياهه ، ما زال منذ أبعد العصور متجدد الماء ، تتجمع فيه قطرات المطر ملايين ملايين ، ثم تنساب تياراً واحداً يندفق فى البحر ليتصل السير والجريان ، وأنت وأنا وكل كائن حى من نبات وحيوان ، كتلة جمعت من الأجزاء ما لا يكاد العدد يحصيه ؛ لكن المنضدة التى أمامى « واحدة » والنهر العتيد « واحد » وأنت وأنا وكل كائن حى كيان « واحد » ــ ولقد تمضى عنك هذه الحقيقة لا تأبه لها ، حتى يجيئك فيلسوف ينبهك إلى أن « واحدية الكثرة » مشكلة تريد النظر والتفسير ؛ فكيف ترتبط كثرة الأجزاء والعناصر فى كيان واحد ؟

والأمر فى هذه المشكلة كالأمر فى سائر المشكلات الفلسفية ، من حيث اختلاف الرأى وتعدد الحلول ؛ وحسبنا هنا أن نذكر اتجاهين رئيسيين شائعين يقسمان الفلاسفة مجموعتين : فاتجاه منهما ــ وهو أكثر من الآخر شيوعاً ــ يرى أصحابه أن لا مناص من افتراض وجود كائن يَتَخفَّى على البصر ، ويكمن وراء الظواهر الكثيرة فى الشىء الواحد ، هو الذى ــ بواحديته وثباته ــ يخلع الواحدية على الشىء مهما كثرت ظواهره ، ويطلق الفلاسفة

على هذا الكائن المختبئ وراء الظواهر البادية اسم « الجوهر » ، ولا فرق فى ذلك بين شىء وشىء ، فلئن كنا نعتقد أن الفرد الواحد من بنى الإنسان ، يكمن فى جوفه « روح » هو الذى يجعله فرداً واحداً منذ ولادته وإلى أن يموت ، بل وبعد أن يموت ، برغم كثرة أجزائه وكثرة حالاته وتعدد مراحله التى يجتازها فى نموه وذبوله ، فقد لزم علينا أن تنظر النظرة نفسها إلى كل شىء آخر فيه واحدية تجمع ظواهره الكثيرة فى كيان ؛ وإنه ليجوز لك فى هذه الحالة — بعد أن تجعل لكل شىء جوهراً يضم أشتاته — يجوز لك فى هذه الحالة أن تفاضل بين جوهر وجوهر ، أو ألا تفاضل ، لكنك فى كلتا الحالتين قد اخترت لنفسك طريقة الحل فى مشكلة الوحدة التى تضم فى ردائها كثرة .

وأما الاتجاه الثانى فى حل المشكلة ، فهو ألا نفرض وجود كائن غيبى وراء الظواهر الكثيرة ونحاول أن نرد الواحدية التى تجعل من الأجزاء الكثيرة شيئاً واحداً ، إلى شبكة العلاقات التى تربط تلك الأجزاء بعضها ببعض ، فحتى لو تشابهت الأجزاء الصغيرة وتجانست ، فهى من كثرة العدد بحيث نستطيع أن نتصور — على أساس رياضى — ملايين التشكيلات الممكنة التى يجوز لتلك الأجزاء أن تتشكل بها .

٢

وسواء أأخذت بفكرة الجوهر أو بفكرة العلاقات فى تفسيرك لواحدية الشىء الواحد ، فالأمر الذى يهمنا هو أنك — لا بد — باحث عن وحدة تضم الأشتات فيما تظنه كياناً واحداً ، ليس لك فى ذلك اختيار ، فمن الوجهة العملية لا تستطيع أن تستخدم الأشياء وأن تنتفع بها إلا إذا تناولتها من حيث هى وحدات . غاضاً بصرك عما تحتويه تلك الوحدات من أجزاء تدخل فى تركيبها ؛ فالمناضد والمقاعد والكتب والأوراق والأقلام والأشجار وأفراد

الناس والمدن والقرى والأنهار والبحار الخ لا مناص من النظر إليها — فى العمل والتعامل — على أنها وحدات ؛ تقول — مثلا — إننى أعيش فى « القاهرة » ولا تبالى أن يكون هذا الاسم مطلقاً على مجموعة كبرى من العناصر والأفراد ، يدخلها كل ساعة ألوف الناس ويخرج منها ألوف ، وتُبنى بها بيوت وتُهدم فيها بيوت ، لكنها فى العمل والتعامل قاهرة واحدة . . . ومن الوجهة النفسية لا تستطيع إلا أن تنظر إلى نفسك بكل ما فيها من ألوف الخبرات والتجارب على أنها نفس واحدة ، ثم تعود فتخلع واحدية نفسك هذه على سائر الأشياء ، بل قد تخلع واحدية نفسك هذه على الكون كله فتجعله كونا واحدا على غرار ما تحسه فى نفسك من واحدية تضم حالات الخبرة والتجربة فى تيار واحد ؛ . . . ومن الوجهة المنطقية لا تستطيع أن تتحدث إلى سواك بجملة واحدة إلا إذا صغت كلماتك على نحو يوهم بواحدية الأشياء ؛ تقول — مثلا — قابلت أخى وكتبت مقالا ، وتناولت الغداء ؛ وفى كل جملة من هذه الأقوال توحيد لما هو مكون من أجزاء كثيرة ، ولو وقفت لتحلل كل وحدة إلى أجزائها قبل أن تنطق لتتفاهم ، لما نطقت بجملة واحدة لمن تريد أن تتحدث إليه ؛ . . . ومن الوجهة الأخلاقية لا يتاح لنا أن نحاسب الناس على أعمالهم إلا إذا فرضنا فى كل فرد منهم واحدية تجعل إنسان اليوم هو نفسه إنسان الأمس ، وإلا لما تحمل إنسان اليوم تبعة الفعل الذى أتاه بالأمس ؛ . . . ومن الوجهة الجمالية محال أن ينشأ فى الأثر الفنى جمال ما لم نلتمس فى أجزائه وحدة تجعل منه كيانا واحداً ؛ . . . ومن الوجهة السياسية لا يستقيم أمر إلا إذا سلكت مجموعة من الأفراد فى أمة واحدة ، وقد تتداخل الوحدات السياسية ، فما هو كلٌّ هنا قد يكون جزءاً هناك ، فالفرد الواحد كل من أجزاء ، لكنه يعود فيكون جزءاً واحدا من كل أعم وأشمل هو الأمة ، والأمة الواحدة التى هى مجموع أفراد تعود فتصبح عضواً واحداً فى وحدة سياسية أعم وأشمل وهلم جرا ؛

٣

ومن أنواع الوحدة التي نوحد بها الاشتات لتستقيم لنا الحياة ، وحدة التفكير التي نلتمسها عند الشخص الواحد أو عند الأمة الواحدة ، لنربط بها وحدات فكرية صغرى تتفرق فى موضوعاتها وفى وجهات النظر إلى تلك الموضوعات ، لكنها على تفرقها وتباينها تنضم برباط لتكون حياة فكرية واحدة ، وإلا لما تكاملت لأحد شخصيته الفريدة التي تميزه من سائر الأفراد ولا تكاملت لأمة خصائصها التي تفردها بين سائر الأمم .

وسر الوحدة الفكرية — فيما نرى — هو فى غلبة أهداف على أهداف ، فالإنسان كائن عضوى هادف ، يوجه نشاطه الحيوى نحو غايات بعينها ، تصبح هى الخيوط الرابطة لأوجه النشاط على اختلافها ؛ فإذا وضعنا المعنى الذى نريده فى جملة مركزة ، مختصرة ، قلنا إن وحدة التفكير هى فى وحدة الهدف ، وإن ذلك ليصدق بالنسبة للفرد الواحد كما يصدق بالنسبة للأمة الواحدة ؛ فإذا تعددت الأهداف تعدُّدَ النقائض ، بحيث أراد الشخص الواحد شيئين نقيضين فقد وقع فى تفكك وتمزق ، يريد بعضُه شيئاً ويريد بعضُه الآخر شيئاً آخر ؛ وليس ذلك بالنادر الحدوث ، فما أكثر مايريد الشخص أن يأكل الفطيرة وأن يظل محتفظاً بها فى آن واحد — كما يقولون — لكنها تعد حالة مرضية أن تتوزع النفس بين النقائض ، وطريق الشفاء إنما تكون فى أن يعرف المرء حقيقة نفسه ليعلم أى النقيضين يريد .

نقول إن سر الوحدة الفكرية هو فى غلبة أهداف على أهداف ، أو بعبارة أخرى هو فى تركيز الانتباه فى غايات معينة وإقصاء ما يناقضها أو ما يعوقها عن مجال النظر ، وبغير تركيز الانتباه فى هدف محدد ، يتعذر — بل يستحيل — على الإنسان أن يختار من مختلف العناصر التي تعرض له فى حياته ما يخدم الغرض المنشود ، إذ كيف أختار الوسائل إلا إذا سبقت

عندى الغاية التى أتوسل إلى بلوغها بهذا أو بذاك من العناصر التى تعرض لى فى الطريق ؟ ولا تناقض فى أن ينشد الفرد الواحد سلسلة من الغايات يأتى بعضها فى إثر بعض ، فكلما حقق إحداها جعلها وسيلة لما بعدها .

فإذا سئلنا : متى تتوافر « للفردية » شروطها — سواء كانت فردية إنسان واحد أو مجموعة أناسى فى أمة واحدة فريدة — أجبنا بأن أهم هذه الشروط التى تجعل من الفرد فرداً هو أن يستهدف غاية معينة واحدة فى الوقت الواحد ؛ فلَسنا نعنى بقولنا عن كائن إنه كائن عضوى واحد ، إلا أن فى سلوكه توافقاً بين الأجزاء يمكنه من أن يركز كيانه كله جملة واحدة فى شىء واحد فى الوقت الواحد ؛ إن الكائن العضوى وهو ينشط بعمل معين ، لا يرى من نفسه إلا فعلا ، دون النظر إلى الأعضاء المتفرقة التى تتعاون فى أداء هذا الفعل ؛ خذ نفسك وأنت تنظر إلى شىء ما ، فأنت لا تعى عندئذ إلا فعل الرؤية ، دون أن تدرك شيئاً من العين التى ترى ، بل الكيان العضوى كله الذى هو أنت حين تنظر لترى ؛ فليس فى وعى الفاعل وهو يؤدى الفعل إلا حالة الانتباه إلى هدف مقصود ؛ وقد نستعين بعد ذلك بالتحليل العقلى لنعلم أن الانتباه الصرف هو الجانب الذاتى من مجمل الموقف ، وأن الشىء الذى نصب عليه انتباهنا هو الجانب الموضوعى ، أما لحظة الفعل فالموقف واحد ، لأن الفاعل وفعله شىء واحد .

الْحَظْ الفاعل المنتبه إلى موضوع فعله تجده قد اتخذ لجسده وضعاً يلائم الفعل المقصود ، بحيث يجعل من الجسد كله أداة واحدة ، حتى ليسهل عليك أن تنظر إلى شخص وتقول : إنه مستغرق فى حالة من الرؤية أو من الإنصات أو من التأمل ، وذلك لأنك ترى من وضعه البدنى ما يدلك على التركيز فى هذا أو ذاك ، وبغير هذا التركيز يتعذر الانتقاء والاختيار لما هو فى صالح الموقف الذى يكون عندئذ مدار الانتباه ؛ والانتقاء أو الاختيار إنما

يتم بجانبيه الإيجابي والسلبي فى آن واحد ، فالشخص المنتقى لهذا هو فى الوقت نفسه مجتنب لذلك ؛ فالشاخص ببصره إلى شيء يمعن فيه النظر ، تفوته رؤية بقية الأشياء ، والمصيخ بأذنه إلى شيء يستمع إليه ، يفوته سمع بقية الأصوات ؛ وهذا التفويت ضرورى ضرورة العنصر المختار ، وإلا فقد تختلط العناصر المواتية وغير المواتية فيضطرب الأمر على الفاعل اضطراباً يشل قدرته على الأداء الناجح . . . وإنه لسرٌّ للحياة عجيب أن يستجمع كل عضو من أعضاء الإدراك بقية الكائن العضوى ليركزه بأجمعه فيما يبتغى ؛ إنك إذ تستغرق فى سمع ، تتعطل الرؤية أو تكاد ، وإذ تستغرق فى رؤية يتطعل السمع أو يكاد ؛ والاستغراق فى فعلٍ معين كالاستغراق فى فكرة معينة ، كلاهما يستقطب الكيان العضوى كله بحيث لا يترك شيئاً منه إلى سواه ؛ وهل تستطيع — مثلا — أن تنوء بحمل ثقيل ثم تركز فكرك — فى الوقت نفسه — فى مسألة تريد حلها ؟ أو هل تستطيع أن تدقق النظر فى كتابة صغيرة الأحرف ، وأنت تجرى أو تقفز ؟ كلا إنك لا تستطيع ذلك ، لضرورة أن يتركز الكيان العضوى كله فى عمل واحد فى الوقت الواحد (ما لم يكن العمل آليا لا يسترعى من صاحبه الانتباه) .

وخلاصة القول هى أن وحدة التفكير لا تتحقق إلا بوحدة الهدف ، لأن هذا الهدف الواحد يقتضى بدوره أن نختار ما يوصل إليه وأن نجتنب ما يحول دون بلوغه ، وفى وحدانية الهدف يكون الانتباه المركز ، الذى بغيره لا تتوحد الشخصية الإنسانية فى كيان عضوى واحد ، وإن فى قولنا عن شخص ما إنه مشتت الانتبـــاه مقسم الجهود لقولاً بأنه موزع النفس مفكك الأوصال مفقود الوحدة متهافت البنيان .

٤

وحدة التفكير هى التى تجعل من الفرد الواحد فردا ومن الأمة الواحدة أمة ، ومن العصر الواحد من عصور التاريخ عصرا ؛ فلولا أن أبناء العصر الواحد يلتقون عند مشكلات معينة يحاولون حلها ، وعند أسئلة معينة يحاولون الإجابة عنها ، لما وجد العصر ما يميزه من سوابقه ولواحقه ، وإلا فعلى أى أساس نقول عصر اليونان الأقدمين والعصر الوسيط وعصر النهضة وعصر التنوير إذا لم يكن ذلك على أساس أمهات المسائل التى عندها اجتمعت جهود المفكرين ، فلما حُلَّت المسائل أو استُنفدت فيها قدرات المفكرين ، دون أن تُحَلّ ، ثم نشأت مسائل أخرى تسترعى الانتباه ، كان ذلك بمثابة زوال عصر وحلول عصر جديد ؛ إن الذى يتغير فى تاريخ الفكر عصراً بعد عصر ليس هو درجة الذكاء البشرى بحيث نقول عن الأقدمين إنهم أقل ذكاء من الحاضرين ، بل الذى يتغير هو النقطة التى يتركز فيها الانتباه لكونها هى المشكلة القائمة التى تتطلب من القادرين حلا ؛ فإذا كان الأقدمون قد صرفوا انتباههم إلى العلم الرياضى حتى أنتجوا هندسة إقليدس ومنطق أرسطو ، ثم إذا كان المحدثون قد أولوا العلم الطبيعى عنايتهم حتى كشفوا عن الذرة وحطموها فبنوا الصواريخ وأخذوا فى غزو الفضاء ، فإن الفرق بين الحالتين هو فى موضوع الاهتمام لا فى درجة القدرة الفكرية ، وموضوع الاهتمام هو بمثابة الهدف الواحد فى العصر الواحد ، وتركيز الانتباه فيه هو بمثابة التفكير الموحد الذى يكسب العصر لونه وطابعه ومناخه العام ؛ فليس المناخ الفكرى فى القرن السابع — عند المسلمين الأوائل — شبيها به فى القرنين التاسع والعاشر ، فبينما كانت مسائل الكفر والإيمان وحق الإمامة سائدة فى الحالة الأولى ، أصبحت

مسائل الفلسفة والعلم سـائدة فى الحالة الثانية ؛ وليست هاتان الحالتان معا بشبيهتين من حيث اللون الثقافى الغالب بالمناخ الفكرى فى القرنين الرابع عشر والخامس عشر ، حين خشى على الثقافة الإسلامية من الضياع نتيجة لغزو التتار فى الشرق وسقوط أسبانيا فى أيدى المسيحية فى الغرب ، فما لبث اهتمام الباحثين والمفكرين أن تعلق بإنشاء الموسوعات والقواميس التى تجمع الثقافة الإسلامية وتصونها من عوامل الهدم والتخريب .

وإن عصرنا الراهن لقائم ماثل أمام أعيننا شاهداً على أن العصر إنما يتميز من سابقه بمشكلاته الخاصة التى تجتذب انتباه المفكرين ، وتجمـع جهودهم وتوحد اهتمامهم ، فيكون للعصر بهذا كله طابعه الفريد ؛ فلم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصراً أطل على الناس بقوته الذرية الجبارة الماردة التى إما أن تميت الإنسانية وإما أن تفتح لها أبواب حياة جديدة لا عهد للناس بمثلها من قبل ؛ ولم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصراً دق فيه الإنسـان أبواب الفضاء بما ينطوى ذلك عليه من نتائج الله وحده أعلم بمداها ؛ لقد كان يحاضرنا فى التاريخ ونحن طلاب أستاذ صادق الحس نافذ البصيرة فقال لنا ذات يوم وهو يحاضرنا عن رحلة كولمبس فى كشف أمريكا : إنها جاءت رحلة ذات نتائج خطيرة لم تظهر كلها بعد ، وكان بذلك يرمى إلى ما قد تغيره الحضارة العلمية العملية الأمريكية من أسس الحضارة الإنسانية ؛ فإذا صدق قول كهذا على رحلة كهذه كل ما صنعته هو أن عبرت المحيط من يابس إلى يابس ، فإنه يصدق ألف ألف مرة على رحلة أخرى يخرج بها الراحلون عن نطاق الأرض كلها ليدنوا من أفلاك السماء ؛ ونحسب كذلك أن لم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصراً انشق فيه الرأى على نظم الحكم

كيف تكون كما انشق عليها الرأى اليوم ؛ ثم لم يشهد التاريخ قبل هذا العصر عصراً اهتز بالثورات أشكالا وألواناً ؛ فقد كانت خلافات الملوك — ولا أقول الشعوب — تحل قديماً بالحروب ، وأما اليوم فالخلافات قائمة لا بين ملوك وملوك ، بل هي قائمة بين طبقة وطبقة وحضارة وحضارة ، ولذلك فإنها تحل بثورات الشعوب على شتى أنواع الفوارق ؛ وهكذا وهكذا تستطيع أن تلتمس ملامح عصرنا التى ما ينفك فلاسفة العصر وأدباؤه يلتمسونها فيما يكتبون ويذيعون .

٥

نريد أن ننتهى من هذا كله إلى سلسلة من الحقائق يترتب بعضها على بعض : فأولى الحقائق هنا أن كل فرد فى هذا الوجود هو كثرة فى وحدة ؛ ويترتب على هذه الحقيقة حقيقة ثانية وهى أن الرباط الذى يربط الكثرة فى وحدة واحدة هو — فيما نرى — تركيز الكائن الواحد اهتمامه وانتباهه فى هدف واحد ؛ وعن هذه الحقيقة الثانية ؛ تتفرع نتيجة ، هى أن الطابع المميز لأى كيان قائم بذاته هو الهدف الذى يصب عليه اهتمامه وانتباهه ، يصدق هذا على الأفراد وعلى الأمم وعلى عصور التاريخ .

وفى ضوء هذا الذى ذكرناه نزداد فهما لما نردده بألسنتنا وبقلوبنا عن عقيدة وإيمان من أن الوحدة العربية صورتها وحدة الهدف (الباب التاسع من الميثاق) ووحدة الهدف هى وحدة التفكير ، ووحدة التفكير هى فى أن يتجه كل الانتباه وكل الاهتمام إلى المشكلات المشتركة ؛ فلئن اختلفت الظروف السياسية فى أجزاء الأمة العربية اختلافاً جعل الثورة السياسية فى جزء مختلفة عنها فى جزء آخر ، إذ ربما كانت ثورة على مستعمر هنا وثورة

على حاكم مستبد من أهل البلاد نفسها هناك ، فإن الظروف الاجتماعية فى سائر أجزاء الأمة العربية سواء ، لذلك كانت الثورة الاجتماعية — بعد مرحلة الثورة السياسية — هدفاً مشتركاً ، يتطلب تفكيراً مشتركاً موحداً .

إن وجود الوحدة العربية — مجرد وجود — أمر لا اختلاف عليه ، « ويكفى أن الأمة العربية تملك وحدة اللغة التى تصنع وحدة الفكر والعقل ؛ ويكفى أن الأمة العربية تملك وحدة التاريخ التى تصنع وحدة الضمير والوجدان ، ويكفى أن الأمة العربية تملك وحدة الأمل التى تصنع وحدة المستقبل والمصير » . (الميثاق)

ولكن الذى يريد التحليل والتوضيح هو تحديد المشكلة التى نجعلها مدار الفكر والعمل ، ونجعل حلها هدفنا الأخير ، وإنه لهدف يساعد على الوصول إليه « وضوح المسائل التى لا بد من تحديدها تحديداً قاطعا وملزماً فى هذه المرحلة من النضال العربى » . (الميثاق)

إن ثمة موازاة بين تكوين الفرد وتكوين المجتمع ، حتى لنقول عنهما إنهما جملة واحدة كتبت فى الفرد بأحرف صغيرة وكتبت هى نفسها فى المجتمع بأحرف كبيرة ، وإنك لتستطيع أن تفهم الفرد على غرار ما تراه فى تكوين المجتمع ، كما تفهم المجتمع على غرار ما تراه فى تكوين الفرد ؛ ويتوقف أمر الأسبقية على نوع المشكلة المعروضة ، وقديماً فهم أفلاطون فى جمهوريته — معنى العدل فى الفرد الواحد على ضوء فهمه لمعنى العدل فى المجتمع ، لأن هذا المعنى أوضح فى العلاقات بين أبناء المجتمع منه فى العلاقات الداخلية الكائنة بين مقومات الفرد الواحد ؛ لكننا هنا نعكس الوضع لنفهم الجماعة على ضوء فهمنا للفرد الواحد ؛ ولكَ أن تسأل نفسك : ما الذى يجعل منى فرداً متكامل التكوين موحد الشخصية ؟ لتجد أن الجواب

هو ما أسلفناه لك فى تحليل مستفيض ، وهو أن الذى يجعلك كذلك وحدة الهدف وما تستتبعه بالضرورة من وحدة التفكير ؛ وإذن فعلى هذا الأساس نفسه يكون الجواب على من يسأل — إذا كان هناك من يسأل — ما الذى يجعل من الأمة العربية أمة واحدة متكاملة التكوين موحدة الشخصية ؟ إذ الجواب هنا أيضاً هو : أن الذى يجعلها كذلك هو وحدة الهدف وما تستتبعه بالضروة من وحدة التفكير .

يمين الفكر ويساره : ما معناهما ؟

١

إننى هاهنا لكمن يحمل فى يده سراجاً ، ليدخل به غرفة مظلمة ، تناثرت فيها الأشياء من كل صنف : أثاث وثياب ، وكتب ، وعدد وآلات ، فيجعل همه — أول الأمر — أن يصنف هذا المحتوى المختلط بعضه ببعض ، والمتداخل بعضه فى بعض ، وذلك بأن يضع الأثاث فى أماكنه ، ثم يجمع الثياب وحدها ، والكتب وحدها ، وكذلك العدد والآلات ، ليعود بعد ذلك ، إلى الثياب فيصنفها : القمصان هنا ، والمناديل هنا ؛ وإلى الكتب فيرتبها : هنا الفلسفة ، وهنا التاريخ ؛ وهكذا ، يفعل كل ذلك على ضوء السراج ، ليعلم أولا — ماذا تحتوى عليه الغرفة ، قبل أن يتاح له اختيار هذا دون ذاك ؛ فحسبه الآن أن يعلم ، ليجىء اختياره بعدئذ على بصيرة وهدى .

والحق إنى لفى عجب أشد العجب ، ممن يجدون فى أنفسهم الجرأة على القذف بكلمات يحملونها أضخم المعانى ، بغير أن يكونوا على بينة — ولو إلى حد محدود — مما يقولون ويكتبون ؛ ألا إن الإيمان الذى لا ينبنى على وضوح العقيدة التى نؤمن بها ، لهو إيمان — إن صلح على الإطلاق — فلطائفة من الناس لا تريد أن تشغل أنفسها بما قد يعوق سير الحياة العملية ؛ لكن الحياة العملية ذاتها تقتضى — دائماً — أن يتمهل نفر إلى جانب الركب السائر ، ليلقى الأضواء العقلية على الأفكار نفسها التى اتخذها الركب السائر محاور الدفع والحركة ؛ ولماذا ؟ ليكون ذلك بمثابة النقد الذاتى ، الذى

يصحح التصورات العقلية على هدى من تفصيلات التنفيذ العملى ، وهكذا يسير الفكر والعمل رأساً إلى كتف .

و « اليمين » و « اليسار » كلمتان أراهما يستعملان على نطاق واسع ، للتفرقة بين الأفكار والمواقف والأشخاص : فهذه الفكرة من اليمين ، وتلك من اليسار ؛ وكذلك هذا الموقف وذلك ؛ وهذا الرجل وذاك ؛ ولقد تساءلت — مخلصاً لنفسى السؤال والبحث عن الجواب — ماذا يا ترى عساها أن تكون تلك الصفات التى — إذا ما توافرت فى شخص — أدخلته فى زمرة اليمين أو فى زمرة اليسار ؟ ولما حاولت الإجابة ، وجدت الأمر أعقد من أن تجيء إجابة سريعة أطمئن إلى صوابها ؛ ذلك لأنه لو كانت التفرقة مقصورة على يمين فى ناحية ، ويسار فى ناحية ، لما كان للتقسيم مغزى عند من تعنيه الآثار الفعلية للأفكار النظرية ؛ لكننى ألاحظ أن ثمة صفتين أخريين — على الأقل — تلحقان باليمين على أقلام الكاتبين ، كما تلحق النتيجة بمقدمتها ، وأن ضديهما كذلك يلحقان باليسار ؛ فإذا هم وضعوا رجلا فى زمرة اليمين ، وصفوه فى الوقت نفسه بالرجعية وباللاعلمية فى وجهة النظر ؛ لأن اليسار وحده — هكذا ألاحظ فى الاستعمال الجارى — هو التقدمى وهو العلمى ؛ وإذا كان هذا هكذا ، فليس الأمر من قلة الشأن بحيث نتركه يمضى بغير تحديد

وأول ما قد ورد على ذهنى عند محاولة النظر إلى هذه التفرقة بين يمين الفكر ويساره ، هو أن سألت نفسى : ترى هل يتخارج هذان القسمان تخارجا تاماً ، كما يتخارج الذهب والنحاس ، فلا يكون الذهب نحاساً ولا النحاس ذهباً ، أو هما متداخلان ، كما يتداخل الشعر والموسيقى فى شيء واحد بعينه — هو الأغنية — تداخلا يجيز لك أن تعد الأغنية شعراً إذا شئت ، وأن تعدها موسيقى إذا شئت لأنها شعر وموسيقى فى آن واحد ؟ ذلك أنه يقال — فيما يقال — عن أوجه الاختلاف بين العلم والفلسفة ، عند من يمايزون بينهما فى الأسس —

أن قسمة الأنواع فى العلم متخارجة ، على حين أن قسمتها فى الفلسفة متداخلة ؛ فنى العلم إذا قلت عن شىء إنه أوكسچين لم يعد يجوز لك أن تقول عنه فى الوقت نفسه إنه هيدروچين ، لاختلاف الخصائص المميزة بين هذا وذاك ، اختلافاً يفصل أحدهما عن الآخر فصلا تاماً ؛ وأما فى الفلسفة ، فإذا قلت عن شىء إنه موجود ، فقد يجوز لك أن تقول عنه فى الوقت نفسه إنه معدوم ، لأن الوجود والعـــدم يتداخلان فى حالات تجمع بينهما فى آن واحد ، هى حالات « الصيرورة » والتغير ، بحيث يكون الكائن الواحد المتغير موجوداً ومعدوماً معاً . . . وأعود فأقول إن أول ما قد ورد على ذهنى عند محاولة النظر فى هذه التفرقة بين يمين الفكر ويساره ، هو أن سألت نفسى : ترى هل يجعلون هذا التقسيم على أساس « علمى » يفصل اليمين عن اليسار فى الفكر فصلا كاملا ، بحيث يصبح محالا على من اتصف بصفات الفكر اليمينى أن يتصف كذلك ببعض صفات الفكر اليسارى ، أو هم يجعلونه تقسيما على أساس « فلسفى » يجيز أن يجتمع الضدان معاً فى كائن واحد ؟

وإنما اهتممت بهذا السؤال فى بدء الحديث ، لأن قسمة الفكر إلى يمين ويسار مرتبطة فى الأذهان ارتباطاً وثيقاً بموقفين متضادين فى مجال الاقتصاد والاجتماع ، فالاقتصاد الاشتراكى من جهة ، والاقتصاد الرأسمالى من جهة أخرى ، بما يتبع هذا التقسيم من تصورين مختلفين للعلاقة بين الفرد والمجتمع ؛ الأول يسار والثانى يمين على سبيل الاصطلاح المتفق عليه ؛ وإلى هنا تكون القسمة مفهومة فى المجال الاقتصادى والاجتماعى ؛ لكن سؤالنا هنا هو : هل تمتد هذه التفرقة عينها إلى سائر جوانب الحياة الفكرية ، بحيث تشمل الفلسفة والعلم والأدب والفن ؟ وهل تكون هذه التفرقة عندئذ واضحة المعالم وضوحها فى مجال الفكر الاقتصادى والاجتماعى ؟ ألدينا من معرفة الخصائص المميزة لليمين واليسار فى نواحى الفكر ، ما يجعلنا ننظر فى فلسفة

ابن رشد وفلسفة الغزالى — وهما كما نعلم متعارضان — فنقول أيهما فى اليمين وأيهما فى اليسار ؟ وما يجعلنا ننظر فى فن العمارة بمسجد ابن طولون ، وفى هذا الفن فى مسجد السلطان حسن — وهما متباينان — فنقول أى الفنين يمين وأيهما يسار ؟ هل يعد زهير شاعراً تقدمياً لأن شعره هادف ، ويعد ذو الرمة شاعراً رجعياً لأنه معنى بتصوير ما يشاهده تصويراً لا يهدف من ورائه إلى شيء غير جمال الصورة . . . إننى لأعلم أيقن العلم بأن جماعة ستقرأ هذه التساؤلات ليأخذها الضحك الساخر من هـذا الكاتب الجاهل ، الذى لا يحسن أن يلقى الأسئلة فى مواضعها ، أو ليأخذها الضيق من هذا المفكر « الشكلى » — فهنالك من النقاد من لا يفترون عن رميى بهذه الصفة على أنها أشنع ما يعاب به مفكر — الذى يهتم بالشكل الصورى للمسائل دون مضمونها الحى ؛ وليغفر لى الله وليغفر لهم ؛ فدأبى هو التماس الوضوح ، والوضوح قد يقتضى تعرية الأشكال » عما يبهمها ، ودأبهم هو أسلوب الخطابة المؤثرة ، حتى لو بنيت هذه الخطابة على غير معنى مفهوم ، تتغير له حياة الناس من ملبس ومأكل ؛ . . . نعم قد تثير هذه التساؤلات ضحك من لا يؤرقهم غموض المعانى ، وقد يقولون : لقد ذكرت لنا يا رجل أناساً ممن لا يطوف ببالنا أن ندخلهم فى تقسيماتنا ، لأننا نوجه أنظارنا نحو المعاصرين دون الغابرين ، بل لعل الالتفات إلى الغابرين بكل ما قد تراكم عليهم من غبار أصبحوا من أجله غابرين ، هو فى حد ذاته « رجعية » لا نرضاها ؛ لكننى أستطيع أن ألقى الأسئلة نفسها بالنسبة إلى رجال الثقافة المعاصرين ، فأجدنى فى الحيرة نفسها : هل كان محمد عبده فى « رسالة التوحيد » ولطفى السيد فى « المقالات » ، وطه حسين فى « الأيام » والعقاد فى « ساره » وتوفيق الحكيم فى « أهل الكهف » من اليمين أو من اليسار ؟ ماذا عن فن محمود سعيد فى لوحاته ومختار فى تماثيله ، هل كانا إلى يمين أو إلى يسار ؟ . . . أسئلة أطرحها — أمام نفسى

وأمام القراء – استثارة فى نفسى وفى أنفسهم للرغبة فى تحديد هذين المفهومين الخطيرين ، لأنتقل إلى شيء من التفصيل .

٢

وأبدأ بالفلسفة فأقول إنها – كما هو معلوم عند دارسها – تتخذ إحدى وجهتين رئيسيتين (لكل منهما تقسيمات وفروع) ، إحداهما « مثالية » والأخرى « تجريبية » ؛ وأساس القسمة هو تحديد العلاقة بين الإنسان العارف والشيء المعروف ، فهل يعرف الإنسان حقيقة العالم بفكره المحض ، أو أن الحواس من بصر وسمع وغيرهما ضرورية فى توصيله إلى تلك المعرفة ؟ أما المثاليون فيقولون إن الفكر البحت وحده كاف لإدراك الحق ، وأما التجريبيون فلا يرون كيف يتم إدراك بغير الحواس أولا ، إن لم يكن أولا وأخيراً معاً ؛ وواضح أنك إذا أخذت بوجهة النظر الأولى ، تحولت الحقائق كلها عندك إلى « أفكار » ، وإذا أخذت بوجهة النظر الثانية ، تحولت تلك الحقائق إلى « أجسام مادية » لأن هذه الأجسام وحدها هى التى يمكن أن تدرك بالحواس . لكنك لا تكاد تأخذ بإحدى وجهتى النظر هاتين ، حتى تطبق عليك حلقاتها حلقة وراء حلقة ، لأنها جميعاً نتائج يلزم بعضها عن بعض ؛ فلو أخذت بوجهة النظر المثالية ، كان حتما عليك أن تأخذ بواحدية الكون ، لأنه إذا كانت الكائنات كلها هى « أفكار » فى رأسك عنها ، ثم إذا كانت هذه الأفكار ، حين نضم بعضها إلى بعض ، تكون فيما بينها بناء متسقاً موصول الأجزاء (ولا بد أن يكون الأمر كذلك ، لأنه لو رفضت فكرة من الأفكار أن تتسق مع سواها ، كان معنى ذلك أن هنالك فكرتين متناقضتين عن شيء واحد ، كأن نقول عن شكل هندسى ما إنه مربع ومثلث معاً ، وهو محال) إذن فالوجود « واحد » وإن تعددت أجزاؤه ، لأن ذلك يكون كما تتعدد الأجزاء فى الكيان العضوى الواحد ؛

وأما لو أخذت بوجهة النظر التجريبية فإنه يجوز لك عندئذ أن ترى العالم كثرة ، لا يتحتم أن يكون بينها رباط يوحدها ؛ إذ من أين يأتى الرباط ، وأنت لا تدرى عن العالم إلا إدراكات حسية كثيرة تجيئك من حواس مختلفة : فهذه رؤية بالعين لشكل أو لون ، وذلك سمع بالأذن وهكذا .

فكونك موحداً للعالم أو معدداً ، نتيجة تلزم عن اختيارك الأول لطبيعة « المعرفة » أهى عملية عقلية بحت ، أم هى عملية تبدأ بانفعال الحواس (والحواس أجزاء من مادة البدن) ؟ لكن الأمر لا يقف بك عند هذا الحد ، بل إنه سرعان ما ينقلك إلى وضع الفرد الإنسانى بالنسبة إلى المجموع ؛ فالتوحيد عند المثاليين يقتضيهم أن يجعلوا الفرد خاضعاً للمجموع خضوع العضو الواحـــد فى جسم الإنسان للكيان العضوى فى مجموعه ؛ وعندئذ لا يكون الفرد حراً فى اختيار موضعه من التخطيط الفكرى العام ، الذى يشمله ويشمل معه سواه — ولك أن تراجع مثلا جمهورية أفلاطون ، لترى كيف يخضع الأفراد لما يخططه العقل — وأما التعدد عند التجريبيين فمن شأنه أن يؤدى بأنصاره إلى القول بحرية الفرد الواحد مستقلا عن غيره ، لأن المجتمع عندئذ لا يكون كائناً عضوياً واحداً ، بل يكون مجموعة من أفراد تعاقدوا معاً على العيش فى حياة مشتركة .

هكذا تتسلسل النتائج عند هؤلاء وأولئك ، ونحن نسأل — مخلصين — أيهما يمين وأيهما يسار ؟ أنجعل الفلسفة المثالية — بكل تفريعاتها — يميناً ، والفلسفة التجريبية — بكل تفريعاتها كذلك — يساراً ؟ إننا إذا تحدثنا بلغة السياسة فنظرنا إلى غربى أوروبا وأمريكا على أنه هو اليمين ، وإلى الروسيا والصين وما يتبعهما على أنه هو اليسار ، أخذتنا الحيرة ، لأن الفلسفة عند الفريق الأول ليست كلها مثالية موحدة (بكسر الحاء) ولأنها عند الفريق الثانى ليست كلها تجريبية معددة (بكسر الدال الأولى) ؛ فعند الأولين : براجماتية ، وواقعية ، وتجريبية علمية (الوضعية

المنطقية) ، ووجودية ، وكانتية جديدة ، وظاهراتية . . . وليست هذه كلها فلسفات مثالية ، ولا هى كلها توحد الحقيقة الكونية فى بناء واحد متسق مترابط الأجزاء ؛ وعند الفريق الثانى مادية جدلية ، فهى مع التجريبيين من حيث هى فلسفة « مادية » ، وهى مع المثاليين فى توحيدهم للحقيقة ، من حيث هى فلسفة « جدلية » (لأن هذه الصفة فيها تربط المراحل بعضها ببعض ربطاً يجعل الحقيقة تياراً واحداً متصلا آخره بأوله) .

أم نعكس الموقف فنعد الفلسفة المثالية يساراً ، والتجريبية يميناً ؟ إننا لو فعلنا لما نجونا من الحيرة نفسها وهى أننا سنجد فى اليمين السياسى بعض اليسار الفكرى ، وفى اليسار السياسى بعض اليمين .

وأخلص من هذا كله إلى نتيجة أراها محتومة حتماً . وهى أن ليس هنالك فواصل فارقة — فى ميدان الفلسفة — بين يمين ويسار .

٣

أما أن يكون فى « العلم » يمين ويسار ، فذلك ما لست أعتقد أنه يطوف لأحد ببال . وإلا لكانت لفظة « العلم » هذه لعبة يلعب بها اللاعبون كيفما أرادوا دون أن يكون لها شىء من التحديد الرادع ؛ وهل يطوف ببالك — حين أتقدم إليك بقانون علمى يحدد مسار الضوء أو الصوت ، أو يبين لك تركيب الماء أو الهواء — أن تسأل : ترى هل هو من قوانين اليمين أو من قوانين اليسار ؟ . . . لا إن ذلك ليمتنع على العقل أن يسأله ، بل إنه ليمتنع على العقل كذلك أن يسأل سؤالا كهذا ، حتى لو كان القانون العلمى المعروض خاصاً بالإنسان (كقوانين علم النفس مثلا) لأنه إذا ثبت بالتجربة فى أى جزء من أجزاء الأرض أن ذكاء الإنسان يمكن قياسه على النحو الفلانى ، أو أن العادات السلوكية يمكن أن تتكون بالطريقة

الفلانية ، فذلك إنما يثبت على الإنسان فى كل جزء آخر من أجزاء الأرض يسكنه إنسان .

أحسب ألا خلاف على ذلك ، ولكن الخلاف قد يبدأ حين نترك « العلم » إلى « فلسفة العلم » ، وهنا قد يسأل القارئ : وما العلم وما فلسفته ؟ فأجيبه جواباً شديد الاختصار ، بقولى إن فلسفة العلم محاولة « لتفسير » العلم — لا لتغييره ولا لإضافة شىء إليه أو حذف شىء منه — بل « لتفسيره » برد قوانينه إلى الأصول الجذرية التى عنها انبثقت ؛ فقد يقول قائل — مثلا — إن قوانين العلم تصف العالم كما هو واقع ، وقد يرد عليه آخر بقوله : كلا ، لأن ما هو واقع فيه خشونة وتغير ، على حين أن القوانين العلمية مصقولة فى صيغ رياضية ثابتة ، وإذن فالقانون العلمى على هذا الاعتبار يكون بمثابة الصورة الذهنية الكاملة ، التى تصور ما « يمكن » لحالات الواقع أن تصل إليه — افتراضاً لا حدوثاً فعلياً ؛ وقد يقول قائل وهو يفحص قوانين العلم وما تدل عليه : إننى أستنتج منها أن يكون العالم الطبيعى مكوناً من أجزاء كثيرة ، ويسير نحو غاية مرسومة مدبرة ، وهكذا ، وهكذا . . . كل ذلك دون أن يتأثر صرح العلم نفسه بتغير أو بزيادة ونقصان ؟ إن العلماء فى معاملهم لا ينتظرون حتى يتقرر لهم إذا كانوا يصفون الواقع الفعلى كما يقع ، أو يصوغون صياغات فيها اكتمال يبلغ بالواقع الحادث حد الكمال الصورى ؛ بل هم ماضون فى علمهم على ما يقتضيه منهج البحث العلمى ، بغض النظر عما يقوله عنهم « المتفرجون » من فلاسفة العلم .

هذه حقيقة هامة أنبه إليها الأذهان ، ليتضح للقراء ما نحن بصدد توضيحه لهم ، وهو أن العلم نفسه لا يتغير بتغير الآراء فى فلسفته ؛ ففلسفته — كما قلنا — « تفسير » ، والتفسير لا يغير من « النص » شيئاً ، إذا جاز هذا التشبيه ، وعلى ذلك فافرض أن فيلسوفين قد اختلفا فى تفسير العلم : وافرض أيضاً أننا قلنا على أحد التفسيرين إنه تفسير « يمينى » وعن الآخر إنه

تفسير « يسارى » فما جدوى ذلك ، وماذا عسى أن يحدثه من أثر فى خبز الجماهير ؟ هل يزيد هذا الخبز رغيفاً أو ينقص رغيفاً إذا نحن فسرنا العلم بما يفسره به المثاليون أو بما يفسره به التجريبيون من الفلاسفة ؟ كلا ، وإنما الذى يزيد من أرغفة الخبز أو ينقص منها ، هو « العلم » نفسه ، لا الطريقة التى نفسره بها ؛ إن فلاسفة العلم الطبيعى فى اليمين الأمريكى قد يفسرونه على نحو ، وفلاسفته فى اليسار الروسى قد يفسرونه على نحو آخر ، لكن لا أولئك ولا هؤلاء ، يقدمون شيئاً من صواريخ الفضاء فى اليمين تارة وفى اليسار أخرى .

أتسألنى : وماذا تكون الغاية من « فلسفة العلم » إذن ؟ إننى أجيبك بأن الغاية هنا هى نفسها الغاية عند كل محاولة للفهم والتوضيح ، فهى تزيد الإنسان تمكناً مما يعرفه ؛ وليس الفرق كبيراً بين أن أختلف مع زميلى فى « التفسير » الفلسفى لقوانين العلم ، وأن يختلف ناقد أدبى مع زميله فى « تفسير » مسرحية للحكيم ، أهى ترتكز على أزلية الزمن وأبديته أم لا ترتكز على شىء من ذلك ؟ . . . اختلاف ينشب بين النقاد فى مستواهم الفكرى ، دون أن يزيد العمل الأدبى بذلك الاختلاف سطراً أو ينقص سطراً .

إن سؤالنا الأساسى المطروح للبحث هو : إذا كان التمايز الاصطلاحى بين ما هو يمين وما هو يسار واضحاً فى مجال الاقتصاد والاجتماع ، فهل لهذا التمايز نفسه امتداد فى الفلسفة والعلم والأدب والفن ؟ ولقد بحثنا فى مجال الفلسفة فلم نجد حداً فاصلا ، وبحثنا فى مجال العلم ، فقضينا بادئ ذى بدء باستحالة أن يكون هنالك حد فاصل بين علم يمينى وعلم يسارى ، ورجحنا أن تكون التفرقة فى هذا المجال منصبة على ما يسمونه بفلسفة العلم ، لكننا رأينا أنه حتى على هذا الفرض ، فليس هو بالاختلاف الذى يقيم من الحياة العلمية نفسها شيئاً قاعداً ، أو يقعد منها شيئاً قائماً .

٤

هنالك أساس آخر يتخذه بعض الكاتبين للتفرقة بين يمين الفكر ويساره ، لكنه فى الحقيقة أوهى من أن نقف حياله موقفاً جاداً ، وذلك هو « علمية » التفكير ؛ فلئن كان « العلم » نفسه مشتركاً بين اليمين واليسار ، فإن استخدام « النظرة العلمية » عند التفكير فى ميادين الإصلاح الاجتماعى وغيرها من جوانب الحياة العملية ، أمر يختص به — عند هؤلاء الكاتبين — أصحاب اليسار دون أصحاب اليمين ؛ وهو قول — فى رأينا — عجب من العجب ؛ فما هى أهم الصفات التى تجعل من نظرة الإنسان إلى شئون الحياة نظرة علمية ، لا نظرة تقوم على محض العاطفة والوجدان ؟ فى ظنى أنها صفات كثيرة ينبغى أن تتوافر فى الفكرة لكى تكون « علمية » إلا أن أهمها — فيما له صلة بالحديث الراهن — هو « إمكان التطبيق » ، فالفكرة علمية إذا كانت تحمل فى صلبها طريقة تطبيقها وتحقيقها على أرض الواقع ، وهى حلم من الأحلام إذا لم يكن ذلك التطبيق والتحقيق ممكناً ؛ ولهذا كانت هذه « العلمية » هى محك التفرقة بين يسار ويسار ، لابين يسار ويمين ، وذلك لأن الحلم الاشتراكى طالما راود قادة الفكر الإنسانى منذ أقدم القدم ، لكنه كان طوال القرون السالفة أقرب إلى « الحلم » يحلم به صاحبه حين يتمنى لبنى الإنسان حياة عادلة شريفة ، وقد اصطلح على تسمية هذه الأحلام بالطوباويات (يوتوبيا) التى معناها الحرفى « بلاد لا وجود لها على أرض الواقع » ؛ فلما جاء اشتراكيو عصرنا الحاضر ، نفضوا أيديهم من أمثال هذه الأحلام التى إن جاءت تسلية لقارئها ، فهى لا تنفع الضعفاء والمعوزين كثيراً ولا قليلا ، وراح هؤلاء الاشتراكيون يفكرون على أساس « علمى » يجعل خطتهم المرسومة للمجتمع خطة قابلة للتحقيق والتطبيق ، وبهذه

« العلمية » تميز اشتراكيو اليوم عن اشتراكي الأمس ، لكنهم بهذه « العلمية » وحدها لم يتميزوا عن أعتى النظم الرأسمالية التى كانت قائمة مطبقة ، ومعنى قيامها فعلا وتطبيقها فعلا هو أنها كانت منبنية على أسس قابلة للتنفيذ ، أى أنها أسس « علمية » بهذا المعنى الذى نبسطه .

وألخص الماثلت فى جملة واحدة قبل أن أستأنف المسير ؛ إننا حين نفرق بين يمين ويسار ، فإننا قد نصطلح عل أن تكون هذه التفرقة قائمة على أساس الحياة الاقتصادية والاجتماعية من حيث مضمونها ، ولكننا ما زلنا نطرح السؤال : هل لهذه التفرقة امتـــداد فى نواحى الفكر الأخرى من فلسفة وعلم وأدب وفن ؟ وإذا كان ذلك كذلك فماذا يكون أساس التفرقة ؟

٥

أما الفن والأدب فلعلهما أن يكونا مجالا خصباً لاختلاف النظر بين يمين ويسار ، وذلك لأنه إذا كان العلم هو العلم بغض النظر عن أشخاص منتجيه ، فالعلاقة وثيقة فى الفن والأدب بين الآثار ومنتجيها ، فلم ينتج قصة « الأخوة كارامازوف » إلا دستويفسكى ، وقصة « الحرب والسلام » إلا تولستوى ، وقصيدة « الأرض اليباب » إلا إليوت ، و « الأناشيد » إلا إزراباوند ، وهكذا ؛ إن أستاذ الكيمياء فى جامعة القاهرة قد يصل إلى النتائج نفسها التى وصل إليها أستاذ الكيمياء فى جامعة لندن أو هارفارد أو موسكو ، لكن شخصاً واحداً فقط هو الذى أنتج أو سوف ينتج مسرحية « يا طالع الشجرة » وذلك هو توفيق الحكيم ؛ وإذا كانت الصلة وثيقة العرى إلى كل هذا الحد بين الفن والفنان ، وبين الأدب والأديب ،

فإن سؤالنا عن العلاقة بين اليمين واليسار فى الفن والأدب يزداد أهمية ، لأنه يجوز أن يصاغ على هذا النحو : إن الأديب أو الفنان ما دام شخصاً بعينه متفرداً متميزاً ، ثم ما دام هذا الشخص المعين لا بد أن يكون ذا نظرة معينة فى دنيا الاقتصاد والاجتماع ، تجعله اشتراكياً أو غير اشتراكى ، أى تجعله — بحسب الاصطلاح الجارى — من أهل اليسار أو من أهل اليمين ، فهل يتحتم بناء على ذلك أن يجىء أدبه أو فنه مصطبغاً بما يدل على وجهة نظره الاقتصادية والاجتماعية ؟ إن الأمر هنا مختلف عنه فى حالة العلم والعالم ، لأنك لا تستنتج شخصية العالم من علمه ، وأما فى الفن والأدب ، فالمفروض أن تكون ثمة رابطة بين صاحب الأثر وأثره بحيث نستطيع أن نستنتج شخصه من أثره .

أحسب أن الطريق تتضح أمامنا معالمه إذا نحن حللنا الفن والأدب إلى شكل ومضمون — كما قد اعتاد رجال النقد أن يحللوهما — لأننا لا نكاد نفصل بين الشكل الفنى أو الأدبى ومضمونه ، حتى ندرك على الفور ألا علاقة بين الشكل من جهة وكون الفنان والأديب يسارياً أو يمينياً فى الاقتصاد والاجتماع من جهة أخرى ؛ فللشاعر أن يختار أى القوالب شاء ، وللمسرحى أو القصاص أن يختار الطريقة التى يبنى عليها مسرحيته أو قصته ، دون أن يكون لذلك أدنى علاقة بمذهبه فى الاقتصاد والاجتماع ؛ وإذن يكون الفرق كله كامناً فى المضمون الذى يسوقه الفنان أو الأديب فى إنتاجه ، فالشاعر العمودى — مثلا — قد يكون اشتراكياً أو غير اشتراكى ، وكذلك الشاعر غير العمودى قد يكون هذا أو ذاك . بحسب ما نستشفه من ميوله ونزعاته فى مضمون القصيدة ؛ وكذلك قل فى القصة والمسرحية ؛ غير أن الفن التشكيلى هو الذى يحتاج إلى شىء من الروية قبل الوصول إلى حكم صحيح ؛

وذلك لأن المصور التجريدى أو التكعيبى أو ما يجرى مجراه من المدارس الحديثة الكثيرة يحاول إسقاط « الموضوع » ليصب اهتمامه كله على اللون والخط والتكوين ؛ كأنما قد أصبحت اللوحة على يديه محايدة حياداً تاماً بالنسبة إلى المذاهب الفكرية من سياسة واقتصاد واجتماع ؛ ومن ثم ينشأ السؤال : هل يجوز للفنان اليسارى أن يحايد فى لوحاته وتماثيله ؟ إنه إذا كان الجواب بالنفى (وليس من الضرورى أن يكون) ، تحتم إذن على الفنان التشكيلى ألا يتبع هــذه التيارات الفنية الكثيرة التى تلتقى كلها فى تنحية « الموضوع » عن النشاط الفنى ؛ ولعل هذا هو ما يميل برجال الفن فى البلاد الاشتراكية إلى النفور من الفن التجريدى بكل أنواعه ، والتمسك بأن يكون التمثال أو اللوحة ذات « موضوع » يمكن تمييزه وإدراكه .

فإذا صح هذا ، انتهينا إلى ما يحدد معنى اليمين ومعنى اليسار فى الفكر ، وفى الأدب والفن ، إذ جعلنا التفرقة منصبة على مذاهب الاقتصاد والاجتماع . ثم على مضمون الأدب دون الشكل ، ثم على مضمون الفن التشكيلى وشكله معاً عند من يطالبون الفنان بأن يحمل فنه رسالة فى الاقتصاد والاجتماع ، وأما عند غيرهم ، فيجوز للفنان التشكيلى أن يكون يسارياً فى اقتصاده واجتماعه ، دون أن يتأثر فنه بذلك لا شكلا ولا مضموناً ، وأما ما عدا ذلك من « علم » ، و « علمية » ، و « فلسفة » تجعل النشاط التحليلى مدارها ، فلست أراه مما يتغير بين يسار ويمين .

على أننى أتصور تشكيلات من الفكر كثيرة ، كلها جائز الحدوث ، فأتصور أن يكون الرجل اشتراكياً فى نظرته الاقتصادية والاجتماعية ، فردانياً فى أدبه وفنه ، مثالياً أو تجريبياً فى فلسفته ، إذ ماذا يمنع أن يكون المواطن الواحد اشتراكياً فى نظرته الأولى ، ثم يحدث أن يكون شاعراً ينظم القصيد

— أو لا ينظمه — فى الحياة والموت ، فى الزوال والخلود ، فى حياة الملائكة أو حياة الشياطين ؟ أو أن يكون المواطن اشتراكياً فى نظرته الأولى ، ثم يحدث أن يكون مصوراً تجريدياً أو سرياليا أو تكعيبياً أو ما شئت أن يكون ؟ هل هناك من تناقض فى أن أصحو مع الناس مشاركاً إياهم فى زراعة وصناعة ، وفى إنتاج وتوزيع ، ثم أنفرد وحدى فى حلم أشطح به مع خيال مبدع خلاق ؟ . . . تشكيلات من الحيـــاة الفكرية تجعلنا نتردد مرتين قبل أن نطلق الأحكام فى الناس إطلاقاً لا حيطة فيه ولا تحفظ .

رجل الفكر ومشكلات الحياة

١

هنالك نفر من الشباب الكاتب ، لا يعجبهم العجب ولا الصوم في رجب ، إلا أن تكتب لهم على نحو ما يكتبون ، وأن تذهب معهم في مذاهب الفكر كما يذهبون ؛ ولست أدرى كيف تصطدم الفكرة بالفكرة ليولد الصدام فكرة أعلى وأكمل ، إذا لم تختلف في الرأى وجهات النظر ؟ إن كل ما يطالب به الكاتب هو أن يكون مخلصا لنفسه أمينا على فكرته ، وقصاراه أن يبسط الفكرة بكل ما وسعه من وضوح وإيضاح وفهم وإفهام ، ولا عليه بعد ذلك أن تقع الفكرة من قارئها موقع القبول ، بل لا على هذا القارئ نفسه إذا هو لم يقرأ ما يتفق مع هواه ، وإلا لما أحدثت القراءة نفسه حواراً داخليا وفاعلية منتجة ، شريطة ألا يكون مصدر الاختلاف بين الكاتب والقارئ اختلافاً في معانى الألفاظ التى يستخدمانها ، لأنه لو حدث ذلك لكان أحدهما في واد والآخر في واد ، لا يلتقيان ولا يتصادمان ، إذا قال أولهما : هذا ثور ، أجابه الثانى : إذن فاحلبوه ! لأن الثور عنده يعنى البقرة ، فلا المتكلم الأول قد أفهم ولا السامع قد فهم عنه ؛ أما أن يتفق المتحدثان — أو الكاتب وقارئه — على أن اللفظة الفلانية تعنى كذا وكذا من العناصر التى تدخل في مكونات الشيء الذى جاءت تلك اللفظة لتسميه ، ثم أن يختلفا بعدئذ على الحكم الذى ينتهيان إليه بالنسبة إلى ذلك الشيء المطروح أمامهما للبحث والنظر ، فليس في مثل هذا الاختلاف بأس ولا ضرر ، بل إن فيه لخيراً ونماء ، لأنه اختلاف قمين — مع المحاورة والجدل — أن يجمع المختلفين على رأى مشترك .

إننى لو سئلت : ماذا ترى من الفوارق التى تميز كاتب اليوم من كاتب الأمس ؟ لجاءتنى الإجابة مسرعة بأن أول ما يميزهما من فوارق هو أن كاتب اليوم ألصق من زميله بالخبرة الحية ، كأنما هو قد وضع أصابعه على عروق الحياة ليتحسس نبضها ، ولا عجب أن رأينا كاتب اليوم يلجأ إلى القوالب الأدبية التى من شأنها أن تجسد الحياة بشخوصها الناطقة المتحركة ، وأعنى القصة والمسرحية ، على حين أن كاتب الأمس كاد يقصر نفسه على « المقالة » لأن بضاعته التى يعرضها « أفكار » على شىء من التجريد قليل أو كثير ، وكل ما تتطلبه الأفكار من باسطها هو أن يتناولها بالتحليل والتوليد حتى ينكشف مضمونها وفحواها ؛ فلئن رأى كاتب اليوم نفسه مضطراً إلى الخوض فى مواكب الناس الأحياء ليرى ويسمع ويحس ويتأثر ثم يخلو إلى نفسه ساعة ليصور ما قد رأى وسمع وأحس ، فإن كاتب الأمس كان فى مستطاعه ألا يبرح غرفة مكتبه ، مراجعه على رفوفها ، والمصباح أمامه ، فيأخذ فى القراءة والمراجعة ؛ حتى إذا ما وقع على شىء يستحق أن يعرض على الناس ، كانت له القدرة على عرضه فى مقالة يكتبها أو سلسلة مقالات تستوعب الموضوع إذا اتسعت رقعته وتباعدت أطرافه .

فإذا قلنا عن رجل اليوم إنه « كاتب » بالمعنى الأدبى الخالص لهذه الكلمة ، كان الصواب أن نقول عن رجل الأمس إنه « قارئ » ما دامت كتابته عرضا لمادة قرأها وأراد لغيره أن يقرأها معه .

لكن هذه التفرقة لاتنصب إلا على أديب القصة والمسرحية من جهة ، وكاتب المقالات التحليلية العقلية من جهة أخرى ، على أساس أن الأول له السيادة اليوم ، والثانى كانت له السيادة أمس ؛ فهاهنا يجوز القول عن أديب اليوم إنه — فى المحل الأول — ينصت إلى أحاديث الدار والدوار والمصنع والطريق ، فى الوقت الذى كان فيه كاتب الأمس يرجع إلى الكتاب

والندوة وقاعة الدرس وعزلة التأمل ، كما يجوز كذلك أن نقول عن أديب اليوم إنه يمس « مشكلات الحياة » فى حضورها المباشر ، لأنها مشكلات عملية تجرى من حولنا يوما بعد يوم وساعة إثر ساعة ، وعن كاتب الأمس إنه كان يتعرض لمشكلات فكرية مجردة بعدت صلتها المباشرة عن واقع الحياة الجارية ؛ بل إن رواد الأدب القصصى والمسرحى فى جيلنا الماضى — وهم أنفسهم الذين ما تزال لهم الريادة فى القصة وفى المسرحية بين أدباء اليوم — كانوا بالأمس يكتبون القصة أو المسرحية فيما لم يكن يتصل بالحياة الجارية من قريب ، ثم أصبحوا اليوم يكتبون وفى أذهانهم مشكلات الحياة اليومية كما تلمسها الأصابع وتبصرها العيون .

لكن هل يعنى هذا كله أن يوم الناس هذا قد خلا من كاتب المقالة العقلية التحليلية التى تتناول موضوعاتها تناولا مجردا ، يعمم القول ولا يخصصه ، ويبعد بالتجريد وبالتعميم عن المشكلات الحية كما تقع فى المنزل والمصنع والطريق ؟ كلا بل مثل هذا الكاتب موجود — كما كان موجودا بالأمس — لأن وجوده محتوم بحكم وجود « الأفكار » التى تريد التحليل والتوضيح .

والخلاصة التى نريد أن نكتبها بالأحرف البارزة لتظهر للأعمى وللأعشى وللمبصر على حد سواء — قبل أن نمضى فى الحديث — هى اختلاف طريقتين فى تناول المشكلات : طريقة « الأديب » وطريقة « المفكر » ؛ فبرغم أن الأدب الخالص قد يجسد فكراً فى ثناياه ، وأن الفكر قد يصاغ فى عبارة لها جمال الأدب وخصائصه ، إلا أننا إذا ما تطرفنا هنا وهناك نميز بين الطرفين رأينا أنه حتى لو جعل كل منهما « مشكلات الحياة » المباشرة موضوعا له ، لكان لكل منهما طريقته الخاصة .

فالأدب تجسيد لما يجرده الفكر ، والفكر تجريد لما يجسده الأدب ؛ على أن الأدب والفكر كليهما إذ يجيئان على مستوى رفيع — لا يجعلان من « مشكلات الحياة المباشرة » ، موضوعاً لها ، لأن ذلك متروك للصحافة ولأصحاب التخصصات العلمية ؛ فأما الأدب فيعالج تلك المشكلات بطرائقه الرامزة الخفية ، وأما الفكر فيعالجها بالتحليل والتعليل اللذين من شأنهما أن يطيرا عن أرض الواقع المباشر إلى سماء التجريد .

٢

لكن هناك نفراً من الشباب الكاتب ، لا يعجبهم العجب ولا الصوم فى رجب ، لأنهم فى اللحظة نفسها التى يكرسون أنفسهم فيها « للفكر المجرد » يسوقونه فى مقالات قصيرة أو طويلة ، ويضطرون — شأنهم فى ذلك شأن عباد الله المفكرين — أن يعلوا عن تفصيلات المشكلات كما هى واقعة ، أقول إنهم فى تلك اللحظة نفسها ، يوجهون اللوم لغيرهم من رجال الفكر ، على تقصيرهم فى تناول « مشكلات الحياة » ؛ وهل تكون للكاتب قيمة إلا بمقدار ما يواجه بفكره تلك المشكلات؟ هكذا يقول شبابنا الكاتب الغاضب ، ولست على يقين من أنهم إذ يقولون ذلك قد وقفوا لحظة ليسألوا أنفسهم : إلى أية صورة تئول مشكلات الحياة عندما تصبح موضوعات للنظر عند رجل الفكر ؟ إذ يجوز أن تبعد الشقة — فى الظاهر — بين ما يتداوله المفكرون فى عصر من العصور من ناحية ، وما يعانيه الناس ويكابدونه فى ساحات الأخذ والعطاء وأسواق البيع والشراء من ناحية أخرى ، على حين يكون الطرفان — فى حقيقة الأمر — على صلة وثيقة أحدهما بالآخر ، برغم اختلاف الصورة فى حالة الفكر عنها فى حالة الواقع بتفصيلاته وكثرة عناصره المتشابكة .

إن « الحياة » التى يريد شبابنا الغاضب أن نقصر الفكر والكتابة على « مشكلاتها » لا تجىء فى واقع الأمر إلا مجسدة فى « أحياء » كلهم أفراد ،

يلتقون أو يفترقون على صور وأشكال لا سبيل إلى حصرها : أعضاء الأسرة الواحدة ، والعمال فى المصنع ، والركاب فى سيارة أو قطار ، ومجموعة الناس فى السوق ، والطلاب اجتمعوا فى غرفة الدراسة وهكذا وهكذا ، على أن هؤلاء الأفراد إذ يجتمعون قد تتفق بينهم الأهداف والأساليب وإذن فلا اختلاف ، أو قد لا تتفق فيقع الصراع إما على الهدف ماذا يكون ، وإما على الوسيلة كيف تكون .

وإنى لأتصور « المشكلات » التى قد تقع للناس فى حياتهم على نوعين رئيسين ، ثم يعود أحد هذين النوعين فينشعب شعبتين : فأولا قد تكون مشكلات الناس « خاصة » وقد تكون « عامة » ، ولا أحسب الشباب الكاتب الغاضب الذين يحثوننا على تناول « مشكلات الحياة » دون سواها ، لا أحسبهم يريدون منا أن نعالج بمقالاتنا مشكلات الناس الخاصة لنعرضها على الملأ — رضى أصحابها أو كرهوا — فنعرض للزوج وقد اختلف مع زوجته على شأن من شئون الحياة ؛ أو نعرض للجار وقد اعترك مع جاره ، فتلك — على أبعد الفروض — صور مما قد تسرع إليه صحافة الخبر حين تكون الصحافة لاهية فى أمة عابثة . وهى نفسها المشكلات التى إذا مستها أصابع الفن بسحرها حولتها إلى أدب من مسرحية وقصة ، وفى كلتا الحالتين لا يكون لرجل الفكر — من حيث هو كذلك — شأن بها فى حد ذاتها ؛ وأما المشكلات العامة التى تمس أبناء الإنسانية كلها ، أو أبناء الوطن الواحد جميعاً ، أو مجموعات ضخمة من هؤلاء وأولئك ، فهى التى تنشعب شعبتين : إحداهما مشكلات هى من شأن البحوث العلمية المتخصصة وحدها ، لأنه لا حيلة « للفكر » بمعناه الأعم حيالها ، فماذا يصنع رجل الفكر فى مواجهة الأمراض المتوطنة ؟ ماذا يصنع فى توسيع الرقعة الزراعية ؟ ماذا يصنع فى تحسين الطرق وإقامة الجسور ؟ لا شىء ، وإذن فأحسب أن الشباب الكاتب الغاضب لا يريدون منا أن نعالج أمثال هذه المشكلات ؛ وإذن فقد بقى

نوع واحد هو الذى يجوز ، بل يجب أن يتناوله رجل الفكر بكل ما أوتيه من قدرة على التحليل والتعليل والحل ، وهو المشكلات التى تكون عامة من جهة وتنصب على علاقات الناس بعضهم ببعض من جهة أخرى ، فماذا تكون العلاقة الصحيحة بين المواطن ومواطنه ؟ بين المحكوم وحاكمه ؟ بين المتعلم ومعلمه ؟ ماذا تكون العلاقة بين الفرد الواحد وبقية الأفراد ؟ بين الأمة الواحدة وبقية الأمم ؟ وهكذا وهكذا .

إن هذه العلاقات الإنسانية كلها تتمثل فى مواقف الواقع المحسوس ، إما على صورة حسنة أو على صورة رديئة ، لكن رجل الفكر إذ يتناولها يكاد لا يقف إلا لحظة قصيرة عند ما قد وقع منها بالفعل ، ليجاوزه إلى ما وراءه من مبادئ ، ليقبل بعضها ويرفض بعضها ، غير أنه بإزاء مناقشة المبادئ المجردة تراه وقد بعد عن أرض الواقع بعداً يوهم المشاهد المتعجل أنه – أى رجل الفكر – قد شطح مع الخيال إلى أبراج عالية لا يكاد يسمع منها أنات المعذبين الذين يعانون فى حياتهم مشكلاتها ويكابدون أزماتها ، انتظاراً للفرج يأتيهم من حيث لا يعلمون .

٣

تعالوا نطف بأبصارنا فى تاريخ الفكر ، لنرى كيف كانت وقفات المفكرين بإزاء مشكلات حياتهم ؟ لعلنا نهتدى إلى الوقفة الصحيحة ، حتى لا يلوم أحد منا أحداً على أنه يبلبل خواطر الناس دون أن يعالج لهم مشكلات الحياة التى يريدون لها حلولا على أيدينا .

هذا هو شيخ الفلاسفة سقراط يواجه مشكلة من أعوص « مشكلات الحياة » – وأعنى بها طريقة التوفيق بين واجب المواطن الصالح فى إطاعة قانون دولته ، وواجبه – فى الوقت نفسه – فى نقد تلك القوانين ومحاولة تغييرها إذا وجد فيها مواضع نقص وضرورة تغيير ؛ فهل يلجأ المواطن

فى ذلك إلى التماس المؤامرات أو اصطناع وسائل العنف ؟ أو هل يظل المواطن مطيعاً للقانون حتى يتمكن من إقناع مواطنيه بالحجة العقلية ليغيروا من أوضاعهم ما يراه معيباً فاسداً :

تناول سقراط هذه المشكلة الحية التى مست حياته هو مساً مباشراً ، ذلك أنه وهو فى سجنه ينتظر الموعد المحدد لموته بجرعات مسمومة — كما حكم عليه رجال القضاء — جاءه تلميذه الغنى أقريطون يعرض عليه الفرار من الدولة وقوانينها الجائرة ، بعد أن أعد له الطريق برشوة الحراس ، لكن سقراط — رجل الفكر — سرعان ما أسقط من الموقف تفصيلاته التى هو جزء منها ، وارتفع بالمشكلة إلى مستواها المجرد المطلق ، الذى يصلح للإنسان كائناً من كان ، مهما يكن مكانه وزمانه ، فانتهى به التفكير إلى أنه لا مناص للمواطن من إطاعة قانون دولته إلى أن يتاح له تغييره — إذا استطاع — بالحجة والإقناع ، وفى محاورة أقريطون الجميلة الرائعة ، التى تصلح إلى يوم الناس هذا أداة فكرية رادعة لمن يدبرون وسائل العنف للحصول على ما يريدونه لأنفسهم من أوضاع أمتهم ، فى هذه المحاورة الجميلة الرائعة ، يتخيل سقراط قوانين الدولة وقد تجسدت أمامه تسائله وتحاسبه إذا هو فر من وجهها ، كيف يجوز له أن يتمتع بحماية القوانين ثم يخونها ويخرج عليها غدرا ؟ وهل تظل للدولة قوائمها ودعائمها إذا لم تعد لقوانينها قوة وإذا قابلها الأفراد بالعصيان كلما حكمت عليهم بما لا يحبون ؟

ها هنا كانت « مشكلة الحياة » خاصة برجل واحد فى موقف واحد ، لكنها تحولت عند رجل الفكر إلى مشكلة عقلية نظرية صرف ، حتى لينسى قارئ المحاورة أن البحث قد بدأ خاصاً بشخص معين فى موقف معين ، لأن هذا القارئ سيرى الماثل أمام عقله قضية عامة عن موقف المواطن كائناً ما كان موطنه — تجاه قوانين دولته التى قد لا يكون راضياً عنها .

* * *

ونسوق مثلا آخر من الفكر العربى القديم ، فقد اعترضت رجال الفكر عندئذ المشكلة نفسها التى تعترضنا اليوم — وهى كذلك من صميم « مشكلات الحياة » — وهى : هل نأخذ عن ثقافة اليونان أو لا نأخذ اكتفاء بثقافتنا المنبثقة من ظروفنا الخاصة ؟ كان السؤال عندئذ — كما هو اليوم — حاداً يتطلب الجواب الحاسم ، لأنهم كانوا يجتازون عصراً — كعصرنا — تتدفق فيه التيارات الثقافية من كل صوب ، وبخاصة فى ميدان التفكير الفلسفى ، فعلى أية صورة تشكلت المشكلة عند المفكرين ؟

إنها ما لبثت أن اتخذت صوراً موسومة بالطابع النظرى العقلى الذى ربما أنساك كيف بدأت ، لأنك ستحصر النظر فى موضوع البحث النظرى وكأنه هو الموضوع ، فها هما ذان رجلان يجتمعان فى حضرة الوزير ابن الفرات (فى منتصف القرن العاشر الميلادى) وهما أبو سعيد السيرافى الذى لم يكن يؤمن بضرورة النقل عن ثقافة اليونان ، وأبو بشر متى الذى كان يرى ألا مندوحة عن ذلك ، فبدأت بينهما مناقشة حول المنطق الأرسطى الذى كان أبو بشر متى من علمائه : هل ينفع المتكلم باللغة العربية فى شىء ؟ ولم يكد أبو بشر يقول عن ضرورة هـذا المنطق اليونانى للإنسان بغض النظر عن لسانه ، « لأنه آلة من آلات الكلام يعرف بها صحيح الكلام من سقيمه ، وفاسد المعنى من صالحه ، كالميزان ، فإنى أعرف به الرجحان من النقصان » حتى طفق السيرافى يتدفق حججاً يقيمها على أن للغة العربية خصائصها المميزة ، وصحة الكلام مرهونة بالإعراب من حيث اللغة ، وبالعقل من حيث المعنى ، ودراسة المنطق الصورى لا تغنى أحداً عن التجربة الواقعية الفعلية بحقائق الأشياء المرتبط بعضها ببعض بتلك الصور التى يدرسها المنطق ؛ وتشبيه المنطق بالميزان ناقص لأن من الأشياء ما لا يوزن بميزان ، فإذا كان المنطق الأرسطى ملزماً لأحد فهو ملزم للمتكلم باللغة اليونانية التى على أساس تراكيبها قام ذلك المنطق ، واختلاف اللغات بعضها عن بعض

يقتضى حتما أن تكون هنالك صور مختلفة فى تركيب اللفظ الذى يعبر عن معنى معين ، والمعانى لا تكون يونانية ولا عربية إنما هى إنسانية عامة .

هكذا تمضى المناقشة بين الرجلين ، على نحو لو كان قد سمعه واحد من شبابنا الكاتب لغضب متسائلا : ما هذا النقاش النظرى الذى لا يطفئ ظمأ الظمآن ولا يشبع جوع الجوعان ؛ لماذا لا تصبان اهتمامكما على « مشكلات الحياة » ؟ إلى أن ينبهه صديق هادئ بأن الجذور التى انبثق منها مثل هذا النقاش النظرى ، هى من صميم مشكلات الحياة ، لأنها تمس المصادر التى يجوز أو لا يجوز للناس أن يغترفوا منها الفكر والثقافة .

* * *

واختر ما تشاء من أمثلة لرجال الفكر فى عصرنا ، اختر مثالك من فلاسفة الوجودية فى فرنسا ، أو من فلاسفة التحليل فى إنجلترا ، أو من فلاسفة البرجماتية فى أمريكا ، أو من فلاسفة المادية الجدلية فى روسيا ، تجدك أمام نقاش نظرى مجرد ، لا يذكر لك شيئاً عن زيد فى حقله وما يلاقيه هناك من مشكلات فى رى الأرض وحرثها ، ولا يذكر لك شيئاً عن عمرو فى مصنعه وما يعانيه هناك من طرق الحديد وتشكيل القضبان ، لكنه نقاش إما يغوص بك فى أغوار عميقة من النفس الإنسانية ليظهر ما كمن فيها من عوامل القلق والحيرة ، لا نفس زيد ولا عمرو ، لكنها « النفس » بمعناها المجرد المطلق ، وإما يدخلك فى دقائق جملة لغوية يحلو لرجل الفكر أن يحللها ليضع تحت المجهر طرائق الناس فى لفتات تفكيرهم كيف تكون ، وإما يرد لك كل شىء فى حياتك إلى واقع مادى يتسلسل سيره فى حلقات متتابعة من التطور النامى ؛ ولن تجد فى أية حالة من هذه الحالات أن « مشكلات الحياة » من أخذ وعطاء وبيع وشراء وطعام وشراب وثياب ومسكن قد حلت صعابها لا كثيراً ولا قليلا ، لأن الذى يحل هذه الصعاب هم أصحاب التخصصات العلمية فى الزراعة والصناعة وتبادل السلع ونسج

الأقمشة وبناء البيوت ، لكنها – برغم ذلك – مناقشات ينفذ أصحابها من خلال المشكلات الراهنة إلى الأسس والمبادئ التى اندست فى طواياها ، لنعود هابطين مرة أخرى من تلك الأسس والمبادئ إلى أرض الواقع فإذا هو مفهوم واضح ، فنزداد بحياتنا وعياً ونزداد لمشكلاتها إدراكاً .

٤

وبعد هذا كله فإنى أقرر أن رجل الفكر ملتزم أمام نفسه وأمام الناس ؛ ملتزم بماذا ؟ إنه ملتزم بالخوض مع الناس فى مشكلاتهم ، ولكن ذلك يتم له بطريقة « المفكر » لا بطريقة « الأديب » ولا بطريقة « العالم المتخصص » ولا بطريقة الصحفى الذى ينقل الخبر عن الشىء كما وقع ، فلكل من هؤلاء طريقته إزاء المشكلة الواحدة ، ومن الخير أن يلتزم كل منهم الطريقة التى يحسن أداءها ، وقد يجتمع أكثر من طريقة واحدة فى شخص واحد موهوب ، فتراه يتعرض للمشكلة على صورة معينة هنا وعلى صورة معينة هناك ، كما يحدث لسارتر – مثلا – أن يعالج مشكلة ما بالفكر المجرد حيناً ، وبالقالب المسرحى حيناً آخر .

كل هؤلاء يلتزمون « الحق » ، لكن معيار الحق متعدد الصور بتعدد طرائق القول ، فلئن كان الحق عند الصحفى – وهو ينقل للناس خبراً عن مشكلة من مشكلات الحياة الجارية – هو أن يرسم صورة كلامية دقيقة التطابق مع تفصيلات الحادث كما وقع ، فإن الحق عند الأديب – وهو يعرض للمشكلة عينها فى قصة أو مسرحية – هو أن يجيد تصوير أشخاصه فى تفاعلهم حتى ولو لم يلتزم ، بل لا ينبغى له أن يلتزم تفصيلات الواقع كما وقع ، والحق عند العالم المتخصص وهو يخطط للمشكلة حلا ، هو نجاح التطبيق ، وأما صاحبنا المفكر فصورة الحق عنده هى دقة التحليل والتعليل الذى يستطيع بهما أن يجاوز حدود الواقع إلى حيث المبادئ التى كانت كامنة وتجسدت

فى المشكلة الجزئية التى وقعت ، أو إلى حيث النتائج القريبة والبعيدة التى عساها أن تترتب على تلك المشكلة .

خذ مثلا هذه المشكلة التى أعدها من أعقد مشكلات حياتنا الاشتراكية الجديدة ، وأعنى مشكلة التوازن بين احتفاظ الفرد بكيانه المستقل المسئول وبين ضرورة أن يكون هذا الفرد على صلات وثيقة بينه وبين سائر المواطنين بحيث ينصهر معهم فى مجموع واحد متصل ؛ وسل نفسك : كيف يمكن لرجل الفكر أن يتناول هذه المشكلة إذا هو قصر نفسه على ظواهرها البادية فى حياة الناس اليومية ، دون أن يتعمقها إلى أصولها وجذورها التى ربما ارتدت إلى الحياة القبلية الأولى ، ذلك أننا إذ نلاحظ سهولة أن ينصهر الفرد منا فى أسرته ، نلاحظ أيضاً إلى جانب ذلك صعوبة أن ينصهر ذلك الفرد نفسه فى مجموعة المواطنين : من عرفهم منهم ومن لم يعرفهم على حد سواء .

أفإن فلسفنا الموضوع وشرحنا كيف تتحقق ذاتية الشىء — أى شىء — بوجوده وبصفاته وبعلاقاته مع سائر الأشياء ، وأخذنا نوغل فى الجانب الصورى الخالص ، الذى يبين أن الكائن الواحد محال تعريفه إلا بربط الصلة بينه وبين سواه ، أقول أفإن فعلنا شيئاً كهذا قيل لنا : على رسلكم ، واحصروا أنظاركم فى مشكلات الحياة ؟ — ذلك هو ما يطالبنا به نفر من الشباب الكاتب !

طراز من الفردية جديد

١

لو أن كل تغير يطرأ على الحياة الإنسانية ، يستتبع فى ذيله فوراً نمطاً جديداً من الفكر ، يساير ذلك التغير الظاهر على وجه الحياة ، لما وقع الإنسان فيما يقع فيه دائماً إبان مراحل الانتقال الكبرى ، من تعارض بين حياته الخارجية البادية أمام أعين الناس ، وحياته الداخلية التى يعيشها مع نفسه كلما فكر أو شعر ؛ لكن أنماط الفكر الجديد قلما تساير تغيرات الحياة المادية الظاهرة . برغم العلاقة الوثيقة بين الفكر من ناحية وعالم الأفعال فى دنيا السلوك من ناحية أخرى ؛ إذ أن أنماط الفكر كثيراً ما تتلكأ خلف تغيرات الحياة الفعلية . جيلا أو جيلين على أحسن الفروض ، وقرناً أو عدة قرون إذا ما ساءت الحال بالناس ، أو لعلنا نكون أقرب إلى الدقة إذا نحن فرقنا فى الأنماط الفكرية بين نوعين : القوانين العلمية فى جهة ، والقيم والمفاهيم التى تكون عند الإنسان نظرته العامة إلى نفسه وإلى الدنيا من حوله ، فى جهة أخرى ، فعندئذ نقول إن ما يطرأ على حياة الناس الظاهرة من تغيرات ـ كانتقالهم من الزراعة إلى الصناعة مثلا ـ لا بد أن تسبقه وتصاحبه بحوث علمية هى التى يستعان بنتائجها على ذلك التحول ، لكن مثل هذا الانتقال من مرحلة حضارية إلى مرحلة حضارية أخرى ، يستلزم بالضرورة انتقالا آخر فى الأسس والمبادئ ، التى من خلالها ينظر الإنسان إلى العالم ، والتحول فى هذا المجال هو الذى نقول عنه إنه كثيراً ما يبطئ ، إلى الحد الذى يترك الناس وكأنهم يعيشون فى عالمين أو فى زمانين : أحدهما هو الذى ينشطون فيه

بأعمالهم المختلفة ، والآخر هو الذى يقومون فيه الأشياء والمواقف بقيم ومبادئ تنتمى إلى عصر ذهب وانقضى .

هذا الفارق الذى يفصل — فى حياة الإنسان الواحد — بين قواعد حياته العملية من جهة ومبادئ حياته الخلقية والجمالية من جهة أخرى ؛ أو إن شئت عبارة أخرى ، فقل إنه الفارق الذى يفصل — فى حياة الإنسان الواحد — بين نظرته العلمية ونظرته الفلسفية ؛ فبالنظرة الأولى يخضع للواقع ويخضعه ، وبالنظرة الثانية يجاوز دنيا الواقع الماثل إلى سواها مما قد يكون الزمن قد طواه فى جوفه — أقول إن هذا الفارق هو الذى يشار إليه عندما يوصف إنسان العصر الحاضر بالقلق والضياع ؛ فيقلقه أن يرى عقله فى ناحية وقلبه فى ناحية أخرى ؛ ويلقى به فى متاهات الضياع ألا يجد بين يديه من القيم والمبادئ ما يؤمن به إيماناً لا يزعزعه أن يراه متنافراً مع حقائق الواقع الذى يعيش فيه راضياً أو كارها .

وأمام هذين الشطرين : الحياة العلمية المتصلة بدنيا العمل والإنتاج من جهة ، والحياة الوجدانية المتصلة بعالم المبادئ والقيم من جهة أخرى ، ليس لنا الخيار فيما نأخذ وما نترك ؛ إذ لا بد لنا — إن لم يكن بحكم العقل الصرف ، فبمقتضى شواهد التاريخ — أن نبقى على ضرورات الحياة العلمية العملية ، ثم نقسر الشطر الآخر — شطر المبادئ والقيم — على أن يغير من نفسه ليلائم الحياة الجديدة ؛ والسعيد من الأفراد والأمم هو من جاءت معه هذه الملاءمة فى أقصر أمد مستطاع ، حتى تزول المعوقات من طريق التقدم الحضارى ؛ وإنه لجدير بنا فى هذا الموضع من الحديث أن ننبه الأذهان إلى أن « المبادئ » و « القيم » إن هى إلا أدوات للوزن والقياس — كالأقة والرطل والمتر والياردة بالنسبة للأشياء المادية — فلا يزكيها إلا ملاءمتها للمرحلة الحضارية التى يجتازها الإنسان ، مضافاً إلى ذلك ملاءمتها لأن تكون حافزاً يحفزه إلى المرحلة التى تليها .

ونحن اليوم فى مرحلة انشطار مخيف بين حاضر ماثل ، واقع ، ضاغط بكل ثقله على حياة العمل والإنتاج ، وماض متلكئ ببقاياه فى أذهاننا ، متمثلا فى مجموعة من الأفكار ، هى التى تؤلف لنا وجهة النظر . . . إننا نعيش مع « علم » القرن العشرين « بفلسفة » تنتمى إلى قرون ماضية ، أخشى أن أرتد بها إلى القرن العاشر الميلادى ، أو قبله بقليل أو بعده بقليل — هذا بالنسبة إلينا نحن العرب ، وإلى القرن السادس عشر بالنسبة إلى أوروبا ؛ ذلك أن أوروبا فى القرن السادس عشر كانت قد اجتازت — تقريباً — مرحلة التفكير الوسيط إلى مرحلة علمية تمثلت فى جاليليو ونيوتن من الناحية العلمية ، وفى فلسفة ديكارت من الناحية الفلسفية ، وهاهى ذى اليوم فى دور اجتياز لهذه المرحلة ، بحيث أصبح لها من العلم الطبيعى ما جاوز علم نيوتن ، ومن الفلسفة ما خرج على فلسفة ديكارت ؛ وأما نحن فحين دخلنا فى عصر نهضتنا خلال السنوات المائة التى تمتد من أواخر القرن الماضى إلى أواخر هذا القرن — إذ لم يبق من هذا القرن إلا ثلثه — كانت النظرة الفلسفية التى تتحكم فينا هى نفسها التى سادت عصورنا الوسطى ، بما فيها من ارتفاع وهبوط ، فإذا ما هم دارس منا أن ينقل المرحلة الديكارتية من التفكير الأوربى ، عد مجدداً ، فما بالك بالذى ينقل ما بعد الديكارتية من نظرات وأفكار ؟

إن رجال الفكر عندنا واجبهم مضاعف ، إذا قيسوا إلى رجال الفكر فى بلاد أخرى سبقتنا إلى النهوض بثلاثة قرون على الأقل ؛ فلا جدال فى أن « العلم » الذى نسايره هو علم القرن العشرين بكل ما يقتضيه من تقنيات (تكنولوجيا) وتصنيع ؛ لكن الذى قد يثير جدالا ، هو : ماذا تكون « الثقافة » التى نتثقف بها بحيث تتم الملاءمة بينها وبين العلم الحديث ؟ بعبارة أخرى : ما هى « الفلسفة » التى نشيع بها نظرة عامة تتفق مع عصر الطبيعة الذرية وعصر التصنيع ؟ أغلب الظن أننا مضطرون إلى امتصاص المراحل

الفلسفية التي سبقت ، لتتوافر لدينا « الأرضية » التي يمكن أن نقيم عليها النظرة الفلسفية المعاصرة للعلم الذرى ، لأننا لو اكتفينا بهذه الفلسفة الأخيرة دون مقدماتها التي تطورت عنها ، فربما جاءت مبتسرة مبتورة يتعذر هضمها ؛ وإذن فلا بد لنا من دراسة المرحلة الديكارتية التي أزالت أسس العصور الوسطى ومناهجها ، ومن دراسة المرحلة الجديدة التي جاءت تحمل نظرة جديدة غير النظرة الديكارتية السابقة .

وخلاصة القول أن ثمة نظرات ثلاثاً إلى العالم ، انعكست فى ثلاث مراحل فلسفية تعاقبت على مر الزمن ، أستطيع الآن أن أجازف بأوصاف تميزها ، فأقول إن النظرة الأولى كانت توجه اهتمامها إلى الكيف دون الكم ، والنظرة الثانية كانت توجه اهتمامها إلى الكم دون الكيف ، والنظرة الثالثة (وهى نظرة عصرنا الراهن) تحاول الجمع بين الكم والكيف على نحو يجعل اختلاف الكيف وليد اختلاف الكم ؛ النظرة الأولى تتمثل فى أرسطو ، والثانية فى ديكارت ، والثالثة فى فلاسفة التطور المعاصرين — ماركس ، برجسون ، هوايتهد ، صموئيل ألكسندر وغيرهم — فإذا سئل أرسطو — مثلا — ماذا يميز الأنواع بعضها من بعض ، ماذا يميز الإنسان من الحيوان ، أو الحار من البارد ، أو الذكاء من الغباء ، أو اللون الأبيض من اللون الأسود ، أو حكومة الفرد من حكومة يشترك فيها الشعب كله ، أو ما شئت من هذا القبيل ، أجابك بخصائص « كيفية » خالصة ، كأن يقول مثلا إن الإنسان يتميز من الحيوان « بالنطق » والحار يتميز من البارد « بالجفاف واليبوسة » وهكذا أما إذا سئل أحد الديكارتيين مثل هذه الأسئلة ، لجأ إلى « التحليل » الذى يفك كل فكرة من هذه الأفكار إلى عناصرها البسيطة ، لنرى بأية « نسبة » ركبت هذه العناصر بعضها على بعض بحيث تكونت الفكرة المركبة آخر الأمر ، فاختلاف الكيف مردود إلى زيادة النسب أو نقصها ؛ وأما فلاسفة التطور المعاصرون ، فيجعلون الخصائص الكيفية وليدة الزيادة فى الكمية

أو النقص فيها ، لكنك إذا ما وصلت فى الصعود (أو الهبوط) مرحلة كيفية جديدة ، فلا سبيل إلى ترجمتها إلى كمية من هذا العنصر أو من ذاك ، لأنك ستكون عندئذ قد انتقلت إلى مستوى جديد .

٢

النظرتان الأولى والثانية ، النظرة الأرسطية والنظرة الديكارتية على السواء ، تتفقان فى ثبات الخصائص التى تميز الكائنات على اختلافها ، فخصائص الكائن المعين — وهى كيفية عند القـــدماء ، كمية عند الديكارتيين — ثابتة على طول الزمان ، لا يطرأ عليها تغير ، فالإنسان هو الإنسان لا يغير من طبيعته اختلاف ظروفه ؛ وأما النظرة الثالثة — وهى نظرة العصر الحاضر — فتختلف عن الأولين فى إصرارها على مبدأ التغير الذى لا يدع الحقيقة الواحدة ثابتة على صورة واحدة .

والنظرات الثلاث جميعاً قائمات على قياس المماثلة والتشبيه فى تصورها للعلم الطبيعى ، فالنظرة القديمة اليونانية تقيم علمها بالطبيعة على مشابهة بين العالم الأصغر (الإنسان) والعالم الأكبر (الكون) فما يراه الإنسان فى مجرى شعوره الداخلى ، يخلعه على الطبيعة بأسرها ، ففى الطبيعة « عقل » لأن فيه « عقلا » ، وللطبيعة غايات لأن له غايات ، وهكذا ؛ والنظرة الديكارتية — نظرة عصر النهضة الأوروبية — تقيم علمها بالطبيعة على مشابهة بين صنعة الله فى خلقه وصنعه الإنسان للآلات ؛ وأما النظرة الراهنة السائدة فى عصرنا ، فهى تقيم علمها بالطبيعة على أساس المشابهة بين الطبيعة كما يدرسها العلماء ، والتغيرات التى تطرأ على الحياة الإنسانية كما يدرسها المؤرخون ، أى أن للطبيعة سيرة وتاريخاً كما أن للإنسان — فرداً أو جماعة — سيرة وتاريخاً .

ولا شك أن نظرية التطور البيولوجى ، وشيوعها فى عصرنا ، واتساع

مجال تطبيقها ، قد أكدت هذه النظرة « التاريخية » لحقيقة العالم ؛ ومن نتائج نظرة كهذه أن نصف بالتغير المستمر كل كائن وكل فكرة مهما تكن طبيعته أو طبيعتها ؛ فلئن كان الأقدمون يقسمون الكائنات والأفكار قسمين : أحدهما ثابت لا يطرأ عليه التغير ، والآخر متحول متبدل ؛ بل كانوا بالإضافة إلى هذا التقسيم يجعلون الأفضلية للقسم الأول ، لأنه وحده هو مجال البحوث العلمية — ما دام العلم يستهدف القوانين الثابتة التي لا تتأثر بظروف المكان والزمان — وأما الكائنات المتغيرة — ومنها المحسوسات بالبصر والسمع وغير ذلك — فلأنها لا تثبت على حال واحدة ، فليست هي بذات أهمية تذكر بالنسبة إلى التفكير العلمي بمعناه الصحيح . . أقول لئن كان القدماء قد قسموا الكائنات هذا التقسيم ، فإن النظرة المعاصرة تقتضي أن ندرج القسم الأول في القسم الثاني ، لنجعل كل شيء متغيراً متحولا متطوراً .

نعم إن الأقدمين — شأنهم في ذلك شأننا — كانوا يرون بحواسهم أن الأشياء متغيرة ، فهم يتحركون بأجسادهم من مكان إلى مكان ، ويزرعون الأرض فيكبر الزرع وتتحول عناصر التربة إلى ثمر ، ويتبخر الماء لينعقد في السماء سحاباً ، ومن السحاب ينزل المطر ، وهكذا وهكذا مما يدور حولهم من أحداث ؛ لكن هذا التغير البادي أمام حواسهم ، لم يصرفهم عن البحث « وراءه » عما هو ثابت ذو دوام ؛ فإن كانت هذه « الشجرة » التي أراها ، تتعرض للتغير في ظواهرها ، فإنني إنما أبحث عن حقيقة الشجرة الكامنة وراء تلك الظواهر ، ولا بد أن أقع في نهاية البحث على « جوهر » — هكذا كانوا يسمون الجانب الثابت الدائم من الشيء — لا بد أن أقع على « جوهر » يدرك العقل وجوده ، وإن لم تدركه الحواس ؛ وما تقوله في الشجرة تقوله في كل شيء آخر بما في ذلك الإنسان نفسه ؛ فإذا كان ما يبدو للعيان منه حركة « وشكل » ولون وغير ذلك من « ظواهر » فإن له

بغير شك « جوهراً » ثابتاً هو الذى ينبغى أن نبحث عنه وراء تلك الظواهر ، فإذا وجدناه كان هو حقيقته التى تخلع على شخصيته وفرديته طابعها الأصيل الدائم .

وإن نظرة كهذه لمن شأنها حتماً أن تؤدى إلى تصور « للفردية » قد يبلغ أقصاه فى فلسفة ليبنتز ، الذى زعم أن جميع الكائنات « أفراد » مغلقة على نفسها ، بحيث يصبح كل فرد — إنساناً أو غير إنسان — وكأنه قاعة مصمتة الجدران بغير نوافذ تصل داخلها بخارجها ؛ ومن أين تأتى النوافذ إذا كان كل منا « جوهراً » قائماً بذاته ؟ أنت روح وأنا روح ، أو أنت عقل وأنا عقل ، أو أنت نفس وأنا نفس ، وكل منا ذو كيان مستقل لا يؤثر فى غيره ولا يتأثر به ؛ نعم إننا قد نبدو وكأن أحدنا « يكلم » الآخر أو « يتعامل » معه فى هذا الشأن أو ذاك ؛ لكن هذا كله التقاء ظواهر بظواهر وقد قلنا إن الظواهر متغيرة ، ونحن — فى رأيهم — نبحث وراءها عما هو ثابت دائم ؛ وتستطيع أن تصور لنفسك موقفاً وصلت فيه « الفردية » — انبثاقاً من الفلسفة القديمة والفلسفة الديكارتية على السواء — حدها المتطرف ، يجعل الناس مجموعة من الأشرطة السينمائية ، كل شريط منها ملفوف على قصة ؛ وما على الأيام إلا أن تبسط هذا الشريط أو ذاك ، فيخرج من جوفه ما كان كامناً فيه من أحداث ، دون أن يكون لبسط هذا الشريط أى أثر فى القصة الكامنة فى الشريط الآخر .

إن كلمة « فرد » نفسها — إذا ما أردنا تعريفاً دقيقاً لها ، بناء على النظرة السابقة — تتضمن الاكتفاء الذاتى ، وعدم الانقسام ؛ لأن ما يعتمد على سواه إنما تنقص فرديته بمقدار ما فيه من ذلك الاعتماد ؛ ولم تكن كلمة « فرد » لتقتصر على أفراد الناس ، بل إن كل ما يتألف منه « نسق » مكتمل الأجزاء مكتمل البناء ، فهو « فرد » بمعنى الاكتفاء الذاتى الذى أشرنا إليه ؛ ومن أجل هذا ظهر من الفلاسفة المثاليين — ومنهم هيجل —

من يقول إنه ما دام الاكتفاء الذاتى لا يتوافر إلا للكون فى مجموعه ، فليس ثمة إلا فرد كامل واحد ، هو الكون ، وما عداه من أفراد — هذا الرجل أو تلك الشجرة — ناقص الفردية بمقدار اعتماده على بقية الأجزاء .

لكن الموقف يتغير تغيراً عميقاً شاملا ، إذا تغيرت نظرتنا الفلسفية بحيث نرى فى الأشياء جانب التغير والتبدل والتطور ، دون جانب الثبات والدوام ، فعندئذ يمتنع البحث عن « جوهر » وراء الظواهر ، وتصبح حقيقة الشىء هى مجموعة ظواهره — لكن هذه الظواهر متشابكة ، إلى الحد الذى يستحيل علينا أن نفرد كائناً واحداً بمعزل عن سواه ونقول عنه إنه كيان واحد قائم بذاته ؛ فوجودك الجسدى نفسه متوقف على تفاعلك مع ما يحيط بك ، تأخذ منه الهواء شهيقاً وتخرجه إليه زفيراً ؛ تأخذ منه الماء لتشرب والطعام لتأكل ؛ تأخذ من سواك اللغة التى تتحدث بها ، فتجيئك هذه اللغة مثقلة بحضارة وثقافة وفكر وشعور ؛ إذا تكلمت فلسامع ، وإذا كتبت فلقارئ ؛ إذا طغيت فعلى إنسان آخر ينصب عليه طغيانك ، وإذا خضعت فلكائن آخر تخضع ، وإذا تساويت فمع آخر تتعادل كفتك وكفته ؛ إنك لا ترى بالعين إلا إذا كان ثمة شىء يرى وكان ثمة ضوء يقع عليه بأشعته ؛ ولا تسمع بالأذن إلا إذا كان ثمة هواء يتموج ؛ محال أن يكون لك فعل إلا إذا وجدته تفاعلا مع شىء أو شخص سواك ؛ هذه الفردية المزعومة التى توصف وكأنها حصن منيع مصمت الجدران ، ينطوى على لب فى جوفه يستطيع أن ينعزل أو يستقل ، هى وهم لا يمكن تصوره إلا على أساس فلسفة تفترض وجود « الثابت » من خلف المتغير — وهى فلسفة سادت ذات حين ، ولم تعد لها سيادة ولا شبه سيادة فى عصرنا الراهن .

إن لغة عصرنا فى مجال التعبير العلمى ، قد أضافت إلى نفسها ألفاظاً تقابل بها هذا التصور الجديد ، الذى يتعذر عليه أن يتخيل « فرداً » إلا وهو فى « مجال » ؛ إن علم النفس اليوم قد أصبح « علماً » بغير

نفس » ، لأنه علم السلوك ، والسلوك تفاعل بين السالك من جهة وما ينصب عليه السلوك من جهة أخرى ، إن نظرية الجشطلت فى علم النفس الحديث تنفى أن يكون هنالك إدراك حسى إلا « لتكوين » من أجزاء ، وأما الجزء أو الجزىء فهو مطروح من حساب الإدراك ؛ إن علماء الاجتماع عصرنا يتحدثون عن « الثقافة » التى تظلل بجوها مجموعة بأسرها من الأفراد ، ولما كان الفرد الواحد لا ثقافة له ، فليس هو إذن بموضوع يطرح للبحث ؛ الثقافة بحكم تعريفها نفسه حياة مشتركة بين أكثر من فرد واحد ، من عرف وتقاليد وأوضاع للعيش ، ومن عقائد ومشاعر وأفكار : إنه لا « عرف » بينك وبين نفسك ، إنما العرف يكون بينك وبين الناس ؛ ولا « تقليد » منك لنفسك ، لأن التقليد يكون منك تقليداً لسواك — ممن يعيشون معك أو ممن عاشوا قبلك — ومواضعات العيش تشترط عدة أطراف يتم بينها الاتفاق على صور بعينها من الحياة ؛ ما الذى يثير فيك شعور المرح حيناً وشعور الكآبة حيناً ، إلا أن يكون ذلك على صلة وثيقة بما نشأت عليه من روابط تربطك بالأشياء والأشخاص ؟ لا . إن الفردية كما تصورها فلاسفة الماضى ، قد ذهبت حين ذهبت نظرة إلى الكائنات تؤمن بالثبات دون التغير ، وبالسكون دون الحركة ، وبالسرمدية دون السير الانتقالى طوراً بعد طور وحالا بعد حال .

٣

لكننا نضل سواء السبيل ، إذا محونا فردية الماضى لنترك مكانها خلاء فارغاً ؛ فما يزال « الفرد » مسئولا أمام القانون الوضعى وأمام قانون الأخلاق ، فمن ذا تسأل إذا لم يكن هنالك فرد معين توجه إليه السؤال ؟ إذن لا بد من تصور جديد « للفردية » يحل محل تصور قديم ؛ فإذا كان التصور القديم قد جعل الفرد جبهة وحده تجابه من عداه ، فإن التصور الجديد يجعله جزءاً

مما عداه ؛ فبدل أن نقول (مثلا) الفرد حيال المجتمع ، نقول : الفرد فى المجتمع ، وبدل أن نقول : الفرد بإزاء الطبيعة والبيئة ، نقول : الفرد وهو جزء من الطبيعة ومن البيئة ؛ لقد كان المفكرون القدامى يتحدثون عن « الأضداد » وكأن كل « ضد » كيان قائم بذاته يواجه « الضد » الآخر فيقولون : الحار والبارد ، والرطب واليابس ، والمرتفع والمنخفض ، ومن هذا القبيل نفسه أن يقال الفرد والمجتمع ؛ لكن هذه الأضداد قد تحولت عند المفكرين المحدثين إلى حالات من حقيقة واحدة ؛ فالحار والبارد كلاهما « حرارة » ترتفع درجتها حيناً وتنخفض حيناً ، والارتفاع والانخفاض ليسا « شيئين » يواجه أحدهما الآخر ويضاده ، بل هما درجتان من مقياس معين واحد نختاره ، وكذلك قل فى الفرد والمجتمع ، فليس هنالك الفرد الذى يقف هنا ، والمجتمع الذى يقف هناك ، يواجه احدهما الآخر مواجهة الأضداد ، بل هنالك جزء فى كل ؛ هل يجوز لك أن تقول عن أحد أضلاع المثلث إنه يواجه ويضاد المثلث ؟ لا ، لأنه لا مثلث بغير ذلك الضلع الذى تتحدث عنه ، وكذلك لا يكون الضلع ضلعاً إلا وهو منسوب إلى مثلث ، ومضموم فيه إلى ضلعين آخرين ، بحيث يكون من الأضلاع الثلاثة كيان واحد .

ولئن صدق هذا القول عن الأفراد فى أى عصر مضى ، فهو أصدق ألف مرة بالنسبة إلى عصرنا الراهن ، لأنه عصر التجمع والتكتل بصفة خاصة ، هو عصر « الشركات » فى عالم التجارة ، وعصر « المصارف » فى عالم المال ، وهذه وتلك يملكها الشعب كله أو جزء كبير منه ، وعصر « جمعية الأمم » و « الاتحادات » فى عالم السياسة ؛ إنه لا يكاد يمضى يوم من عصرنا إلا وقد انعقد « مؤتمر » هنا أو هناك من أنحاء الأرض ؛ لا ، بل إن عصر الفردية التى تحتكر لنفسها كل شىء قد انقضى حتى فى عالم الفكر والفن ، فالبحث العلمى لا يقوم به « فرد » ، بل تقوم به جماعة فى معمل أو فى معامل متعاونة ، والصحيفة اليومية أو الدورية لا يحررها « فرد » والإذاعة لا ينفرد بها متحدث واحد ؛ كان يمكن فى عصر الزراعة اليدوية أن نتصور الزارع

وحيداً فى مزرعته يحرثها ويرويها ويبذر فيها البذور ويتعهد نباتها ثم يحصد ثمارها ، أما فى عصر الصناعة — والزراعة تتحول إلى زراعة بالصناعة — فلا يتم مصنع بعامل واحد ؛ كان الفنان فيما مضى لا يبيع فنه فى السوق ، وإنما ينتج الفن لشخص معين يرعاه ، فكان يمكن عندئذ تصوره فى حياة فردية إلى حد ما ، أما اليوم فهو بحاجة إلى جمهور ينفعل بفنه ليشترى ثمرات فنه ؛ بل ماذا أقول فى هذا العصر الذى ازداد فيه التجمع والتكتل ؟ أأقول ما قد قاله سواى من أنه حتى الجريمة فى عصرنا هذا لم تعد فردية ، وإنما أصبحت نشاطاً يتفق على القيام به « عصابة » بأسرها ؛ لقد انهارت خصوصية الحياة الفردية ، لا لأن شيئاً جميلا قد ذهب ليحل محله شىء قبيح ، بل لأن ضرباً من الحياة قد انقضى ليحل محله ضرب آخر ، ونظرة فلسفية معينة قد اختفت لتظهر مكانها نظرة فلسفية أخرى ؛ كان السكن فى عهد الزراعة خاصاً للأسرة الواحدة ، فجاء عهد الصناعة وحياة المدن ليقيم العمارة الواحدة تسع عشرات الأسر ؛ كان الانتقال يتم للفرد الواحد بأن يمتطى ظهر دابة لا يشاركه فيه شريك ، ثم جاءت السيارة الخاصة لتحل محل الدابة ، لكن روح العصر تحملنا بخطوات سريعة إلى أن تحل وسائل الانتقال الجماعية ، محل الوسائل الخاصة ، فيكون القطار لمئات الركاب ، والسيارة العامة لعدد كبير من الناس دفعة واحدة ؛ ولم يعد الفرد الواحد يلهو فى ساعات فراغه بما يعجبه وهو منعزل عما يشاركه الناس فيه ، لأن وسائل اللهو من سينما وراديو وتلفزيون قد حتمت على الفرد أن يشترك مع مئات أو مع ألوف فى الطريقة التى يقضى بها وقت الفراغ . . . أصبح هنالك « الرأى العام » الذى تكونه وسائل النشر المشتركة والأحداث المشتركة ، مع أن « الرأى » كان لا ينسب إلا لفرد واحد هو صاحبه .

كانت البناءات الفكرية فيما مضى بناءات فردية ، بمعنى الفردية الذى كان يتسق مع روح ذلك الماضى ، ولهذا تستعرض تاريخ الفكر فتجدك

أمام قم ، تقف القمة منها إلى جوار القمة الأخرى : أفلاطون ، أرسطو ، كانت . . الخ ، وحتى إن سارت طائفة من المفكرين مع علم من هؤلاء الأعلام ، فهو سير التابعين لشيخ الطريق ، لا سير المتعاونين على حل قضية واحدة كما يتعاون علماء التجارب المعملية اليوم على مشكلة واحدة حتى يفض إشكالها ؛ وكانت حركات الإصلاح الاجتماعي فى أيدى رواد أفراد ، كما كانت الفتوحات العسكرية تدور حول مطامع هذا القائد العسكرى أو ذاك : جنكيزخان ، هانيبال ، الإسكندر ، نابليون . . . وكانت الكشوف والرحلات يجوبها أفراد ، وهكذا فى كل منحى من مناشط الحياة ، تجد « الفرد » ذا « الجوهر » الفريد الذى كانوا يعرفونه بعدم التعدد والانقسام .

وتغير العلم ، فتغيرت الفلسفة ، فتغيرت نظرات الناس إلى العالم بما فيه من كائنات حية وجامدة ، فتغيرت معانى فكرات رئيسية أساسية ، كان من بينها فكرة « الفردية » ، فأصبح الفرد مجموعة علاقات ، بعد أن كان عنصراً فريداً كافياً لذاته بذاته ، ومستقلا بنفسه عما عداه ؛ ولن يزول عن إنسان العصر ما يعانيه من قلق واغتراب وضياع ، إلا إذا زالت مفاهيم الحياة الماضية من محيط الحياة الراهنة ؛ إننى أكرر — ولا أمل من التكرار — بأننا جميعاً نعيش فى القرن العشرين بكثير جدا من مفاهيم القرن العاشر نعيش فى عصر الصناعة والعلم ، بمفاهيم ما قبل الصناعة والعلم ، ومن هنا يأتى التمزق والتفسخ والحيرة : نعيش فى عالم ونفكر فى عالم آخر .

إنك ما تزال تسمع قائلا يقول عن الدافع الفردى وما أنتجه من ثراء للأفراد وللأمم وللعالم أجمع ؛ ووجه المغالطة الكبرى فى مثل هذا القول ، هو أن غزارة الإنتاج الصناعى وازدياد التقدم الحضارى إنما يرجعان أساساً إلى الكشوف العلمية ، التى خلقت تقنيات (تكنولوجيا) الآلات ، وهذه بدورها فعلت ما فعلت فى تغيير وجه الحياة ؛ فإذا جاء رجل الأعمال « الفرد »

يقيم الصناعة ويجمع من ورائها المال . فحقيقة الموقف عندئذ لا تكون أن ذلك الفرد قد صنع بدوافعه الفردية ما صنع ، بل الذى صنع هو البخار والكهرباء والقوة الذرية ، والذى عرف كيف تستخدم هذه الأشياء هو عالم الطبيعة ، والعلم جماعى دائماً — كما ذكرنا — يتعاون على حل مشكلاته جماعات متعاونة من الباحثين ؛ إن كل ما فعله رجل الأعمال فى هذه الحالة هو تغيير فى توزيع الثروة التى تنتجها الآلة ، فبدل أن تكوم تلك الثروة فى عدد من الأكوام ، تتجمع عنده فى كومة واحدة ؛ فالثروة « القومية » لا تزيد على يديه ، بل الذى يزيد على يديه هو ثروته ؛ وهنا كثيراً ما يقع الكتاب والشعراء فى خطأ ، فيظنون أنه ما دامت الآلات فى عصر الصناعة قد أدت إلى ما أدت إليه من تفاوت بشع فى التوزيع ، فسحقاً لهذه الآلات وعصرها ، وما كان أجمل الزراعة فى ريف هادئ ، ربما تفاوتت فيه الدخول ، لكن حسب الناس عندئذ صلتهم بالطبيعة ، وهى الأم الرءوم ؛ هكذا قد يكتب الكتاب وقد يتغنى الشعراء ، فى سبيل مقاومة الآلات والمصانع ، لكن الذى يفوتهم فى هذا كله ، أن الآلات ما هى إلا بمثابة القوة المخزونة ، تطلقها من عقالها فتفعل لك الأعاجيب ، كما أردت لها أنت ، لا كما أرادت لك هى ؛ وليس الذنب ذنبها إذا اخترت لها أن تكدس المال فى فرد واحد دون سائر الأفراد .

٤

أما بعد ، فهل بعدنا عن موضوعنا الذى أردنا أن ندير حوله الحديث ، وهو طراز الفردية الذى يتفق وظروف عصرنا ، التى من أهمها العلم والصناعة ؟ فربما سبق إلى ظن القارئ أننى بما قدمته أقول أن لا فردية بعد اليوم ، وليس ذلك هو مبدئى ، بل ولست أتصور كيف يكون ذلك ، لأننى « فرد » وأنا أكتب هذه الصفحات نفسها ، لم أشرك معى أحداً فى كتابتها ،

وأنا « فرد » حين أختار من الكتب ما أقرأ ، ومن المسارح ما أرتاد ، ومن مطارح الطبيعة ، أو من ندوات المدينة ما أقضى فيه وقت الفراغ ؛ فليس إذن سؤالى هو : هل تكون فردية أو لا تكون ؟ إنما السؤال هو : بأى معنى نفهم الفردية ؟

ولكى أجيب عن السؤال ، رأيت ألا مناص من عرض فكرة الفردية كما كانت ، حين كان ينظر إلى الإنسان – وإلى غيره من الكائنات – من باطن لا من ظاهر . فيرى وكأنه « جوهر » ثابت يدوم ما دامت الحياة ، بل وإلى ما بعد الحياة ؛ وأما ما يبدو لأعين الناظرين من سلوكه الظاهر المتغير لحظة بعد لحظة ، فكان يغض عنه النظر ، باعتباره عرضاً زائلا ؛ ولذلك لم يكن ثمة تناقض بين أن يكون الإنسان فرداً ، وأن ينعزل راهباً فى صومعة ، لا بل إن الفردية بمعناها ذاك ، لم يكن يؤكدها شىء بمقدار ما يؤكدها مثل ذلك الاعتزال الزاهد .

لكننا نغير النظرة إلى الإنسان وسائر الكائنات ، فنجعل « الفرد » خطاً متصلا من حوادث ، كل حادثة منها متصلة بغيرها بمجموعة من علاقات ، وبهذا يكون الفرد تاريخاً تتعاقب فيه الأحداث بكل ما يربطها بمحيطها من روابط ؛ فيصبح الفرد « مجموعة » صغرى مندمجة فى مجموعات أكبر ؛ ولا تكون ثمة فردية إلا ويمكن ردها إلى « معية » (من كلمة « مع ») بمعنى أنك لا تعرف فرداً إلا إذا عرفت مصاحباته ومتعلقاته ، أى أنك لا تعرف فرداً إلا مرتبطاً بماض وحاضر ومستقبل ، مرتبطاً بأسلاف أنسلوه وبأسرة تعايشه وتعاصره – والأمة أسرة كبيرة – مرتبطاً بأهداف مقبلة يتعاون فى تحقيقها مع سواه .

علم جديد قوامه ذرة لا تفهم إلا على صورة مركبة من أطراف كثيرة وما بينها من علاقات رابطة ؛ وفلسفة جديدة تساير العلم الجديد ، قوامها

تذويب « الجوهر الفرد » إلى أحداث سلوكية ، كل حدث منها لا يفهم إلا وهو جزء من مجال ، مرتبط بموقف ، فيه ناس أخرون وأشياء أخرى يتصل بها وتتصل به ؛ واقتصاد جديد يتمشى مع العلم والفلسفة الجديدين ، قوامه المشاركة فى المصنع والمتجر والمزرعة ؛ ومجتمع جديد ينبنى على ذلك كله ، ويكون أقرب فى صورته إلى الكائن العضوى المرتبط الأجزاء والأعضاء ، منه إلى كومة الغـــلال التى لا ترتبط فيه حبة بحبة أخرى إلا بالتجاور فى المكان ؛ وفردية جديدة تجعل الفرد جزءاً من نسيج المجتمع ، كاللفظة الواحدة لا يتم معناها إلا وهى فى عبارة تشملها وتشمل غيرها فى بناء محكم الروابط والصلات .

الفرد ، والمواطن ، والإنسان

١

أما أن العالم قوامه — آخر الأمر — أفراد ، فذلك ما لست أشك فيه لحظة واحدة ؛ بل إنه ليأخذني العجب كلما صادفت أحداً ممن يشكون فيه ، حتى لتراني — عندئذ — أوقن بيني وبين نفسي ، أننا لابد متحدثان عن أمرين مختلفين ، بلغتين مختلفتين ؛ وإن ذهب بنا الظن الواهم أن موضوع الحديث واحد ، وأن لغة التفاهم واحدة ؛ فدفاتر المواليد وحدها شاهد حاسم بأننا — عند الدولة وعند الناس — محسوبون أفراداً ، لكل فرد منا اسمه الخاص ، وساعة ميلاده الخاصة ، من والدين معلومين ؛ وعلى كل فرد منا — بمفرده — تقع التبعة الخلقية أمام ضميره وأمام الله وأمام الناس ، عما يقول وعما يفعل ، كما تقع عليه التبعة الجنائية أمام القانون ؛ وإن المجتمع ليكافئ من أبنائه الفرد المحسن من حيث هو فرد ، ويعاقب الفرد المسيء من حيث هو فرد كذلك .

فإذا كان الأمر بهذا الوضوح كله ، فكيف — إذن — يقع في الرأي اختلاف ؟ أغلب ظني أن موضع الخلاف إنما هو في طريقة فهمنا لكلمة فرد ، لا في طريقة سلوكنا الفعلي في مواقف الحياة العملية ؛ وحسبك — لكي تعلم أن أصحاب الرأيين جميعاً متفقون على سلوك واحد — أن تجد هؤلاء وأولئك معاً يلجئون في نشر الرأي الذي يرونه ، إلى الكتابة أو إلى الخطابة ، أو إلى أية وسيلة أخرى من وسائل النشر ؛ مما يدل على أن كليهما سواء ، في الرغبة في الاتصال بالناس ؛ ولو كانت « الفردية » معناها عند

فريق منهما عزلة تفصل صاحبها عن المجتمع ، لما لجأ إلى نشر رأيه هذا المجتمع نفسه ، وبنفس الطريقة التى يلجأ إليها الفريق الآخر .

إن ثمة اختلافاً جوهريا بين منطق الفكر القديم ومنطق الفكر الحديث ، فى تصورهما « للفرد » — وهو اختلاف لو ألقينا عليه الضوء ، لأمكن أن تتقارب وجهتا النظر بين « الفرديين » وغير الفرديين ، فقد كانت الفردية قديماً تعنى ذاتاً غير منقسمة ، كأنما هى كيان قائم بذاته ، لا يعتمد فى وجوده على سواه ، حتى ذهب بعض الفلاسفة إلى أن هذه الفردية لا تتحقق ولا تكتمل إلا فى الوجود كله مأخوذاً على أنه وحدة واحدة ؛ ولكن من الفلاسفة كذلك من كان يعدد الذوات المفردة دون أن يجد فى هذا التعدد تناقضاً ، على أن هؤلاء وأولئك لتركيز اهتمامهم على النواة التى يمكن تصورها مستقلة بذاتها ، لم يوجهوا إلا قليلا من اهتمامهم إلى « العلاقات » التى تربط الذوات بعضها ببعض ؛ وإنه لمن الفوارق الرئيسية بين الفكر الحديث والفكر القديم ، أن الفكر الحديث كاد يرد كل شىء وكل فرد إلى مجموعة من علاقات ، على خلاف الفكر القديم الذى كان أميل إلى النظر إلى الشىء المعين أو إلى الفرد المعين وكأنه وحدة قائمة برأسها ؛ خذ — مثلا — فكرة « الذرة » قديماً وحديثاً ؛ فربما اتفق مفكر قديم (مثل ديمقريطس) ومفكر حديث على أن العالم مركب من ذرات ، لكن الاختلاف بينهما يبدأ حين تناقشهما فى معنى « الذرة » ، فعندئذ تجد التصور القديم هو أن الذرة الواحدة كيان مصمت مستقل قائم بذاته ، هى « جوهر فرد » كما كان يقال ، وأما التصور الجديد فهو — كما نعلم يحلل الذرة إلى كهارب سالبة وكهارب موجبة ، أهم ما فيها « العلاقات » التى تربطها بعضها ببعض .

هكذا نجد الفكرة عن « الفردية » قد تغيرت ، فبعد أن كانت تدل على وحدات مستقل بعضها عن بعض كياناً ووجوداً ، أصبحت تدل على

« علاقات » ، من مجموعها يتكون هذا الذى نسميه فرداً ، دون أن يصح القول بأن الفردية قد زالت وامحت ، إذ الذى تغير هو المعنى الذى نفهم به الكلمة ؛ وعلى أساس المعنى الجديد ، الذى نفهم به الفردية على أن قوامها علاقات ، نجد أن « الأفراد » — أو إن شئت فقل « المفردات » — تتفاوت سعة وضيقاً ؛ فإسماعيل الطالب بكلية الآداب « فرد » ، ثم كلية الآداب بكل طلابها « فرد » ، ثم جامعة القاهرة بكل ما تضم من كليات مختلفة « فرد » ، ثم القاهرة بكل ما تزخر به من الأشياء والأحياء « فرد » ، وهكذا وهكذا تستطيع أن توسع من نطاق « الفرد » توسعة قد تنتهى إلى ضم الإنسانية كلها فى حقيقة واحدة .

ولكى تفهم ما نعنيه بقولنا إن « الفرد » فى التصور الحديث هو مجموعة علاقات ، اختر من شئت من أفراد ، وحاول أن توسع علمك به لتلم بحقيقته ، تجد أنك — عندئذ — قد أصبحت أمام شبكة متشابكة الخيوط من علاقات ، تمتد بك فى كل اتجاه ؛ فعلمك بهذا « الفرد » يزداد إذا علمت ابن من هو ؟ ومن أفراد أسرته ؟ وأين يسكن ؟ وماذا يعمل ؟ . . . إلى آخر ما يتصل به من أشخاص ومن أمكنة ومن أشياء ، إذا استطعت أن تصل فى هذا كله إلى آخر .

إنها تفصيلات وتفصيلات لا أول لها ولا آخر ؛ كل تفصيلة منها تنطوي على علاقة تربط « الفرد » بشيء معين أو بشخص معين ، أو بنقطة معينة من مكان أو بلحظة معينة من زمان ؛ ومن مجموع هذه التفصيلات يتكون « هذا الفرد » ، لأن هذه التفصيلات هى تاريخ حياته ، هى « سيرته » التى سارها خطوة خطوة ، ويوماً يوماً ، لكن مجموعة التفصيلات التى تؤلف سيرة حياة ، هى مجموعة فريدة متفردة ، يستحيل عملياً ونظرياً ، أن تتكرر مرتين فى فردين على طول الزمان وامتداده وعرض المكان واتساعه .

ومن هنا كان « تفرد » الفرد الواحد هو بما لا يشاركه فيه فرد آخر من حيث مجموعه الكلى ، ولكن من هنا كذلك كان ارتباط الفرد بسواه حتما وضرورة ، إذ ما دامت حقيقته مجموعة « علاقات » ، فلا بد أن تكون هنالك أطراف أخرى يتعلق بها ؛ وهذه الأطراف الأخرى قد تكون أشياء — فتكون ما نسميه بالبيئة الطبيعية — وقد تكون أناساً من أهل وجيرة وأصدقاء وغير ذلك ، ومن هؤلاء من هو حى ، ومنهم من مات فأصبح جزءاً من تاريخه — ومن هؤلاء وأولئك تتكون بيئته الاجتماعية ؛ ثم تمتد البيئتان الطبيعية والاجتماعية إلى حدود معلومة فيكون الوطن ، وإلى غير حدود فيكون العالم وأسرته الإنسانية بأسرها .

كلام واضح وبسيط إلى حد السذاجة ، لكنه يزيل أكثر الخلاف بين الرأيين فى « الفردية » و « الجماعية » فالقائلون بالأولى يقصدون ما فى مجموعة العلاقات المكونة للفرد الواحد ، من تفرد لا يتكرر فى سواها ، والقائلون بالثانية يقصدون ما فى قوام الفرد الواحد من علاقات تربطه بسواه ، والجانبان — كما ترى — مرتبط أحدهما بالآخر أشد ارتباط وأوثقه ؛ ولقد كان هذا الارتباط لتنفصم عراه ، لو أمكن للفرد أن ينعزل انعزالا تتقطع معه كل صلاته بالآخرين ، لكن تصور هذه العزلة — مجرد التصور — أمر محال ، وإذن تصبح المسألة تفاوتاً فى درجة التوشج والتشابك ، فمن الناس من تزداد وشائجه وصلاته ، ومنهم من تقل فى حياته هذه الوشائج والصلات ، على أن هذا التفاوت لا يعنى إلا تفاوتاً فى غزارة الحياة وخصوبتها بين الأفراد .

٢

فإذا اتفقنا على أن العالم قوامه أفراد — مع اتفاقنا على أن الفرد ينحل إلى شبكة من علاقات تربطه بالأشياء والأحياء من حوله — فقد اتفقنا فى

الوقت نفسه على أن لكل فرد محلا من مكان ولحظة من زمان ، مهما تتعين حدوده ويتحدد وجوده ؛ فليس منا من يعيش خارج مكانه وزمانه ، مهما شطح به الوهم وطار الخيال ، لأن وهمه هذا أو خياله هو « حالة » نفسية أو ذهنية قائمة راهنة ، فهو دائماً « هنا » و « الآن » ، إذا أعاد الماضى بذاكرته ، فقد أصبح الماضى عنده « حاضراً » ، وإذا تشوف المستقبل بخياله ، فقد ارتد المستقبل « حاضراً » كذلك .

ومعنى ذلك أننا « محليون » ليس لنا من « المحلية » فكاك ، فإذا تحدث منا متحدث ، أو كتب كاتب ، جاء ما يتحدث به أو ما يكتبه مرتبطاً بمحله الذى يعيش فيه ، وبلحظته التى يحياها ، والرابطة هى اللغة التى يستخدمها فى حديثه أو كتابته — على أقل تقدير — إن لم تكن كذلك هى المضمون الذى تحمله تلك اللغة فى طيها ؛ لا ، بل إن هذا المضمون نفسه ليتأثر باللغة التى تحمله تأثراً شديداً ، لأن اللغة ليست مجرد ترقيمات خاوية ، بل هى أوعية مليئة بخبرة أصحابها على مر تاريخهم ، ومن هنا كانت ترجمة المضمون من لغة إلى لغة أخرى ضرباً من المحال ، اللهم إلا على سبيل التقريب (وتخرج من هذا الحكم العام حقائق العلم التى تصاغ فى رموز غير لغوية) وقل أية جملة شئت ، مهما بلغت بساطة مضمونها ، ثم انقل هذا المضمون إلى لغة أخرى ، تجدك قد اضطررت إلى نقص هنا وزيادة هناك ، مما تقتضيه « ثقافة » تلك اللغة الأخرى ؛ قل مثلا : « الكتاب على المنضدة » ثم انقل هذا المعنى إلى الإنجليزية The book is on the table ، تجد هنا كلمة دالة على « الكينونة » — هى كلمة is — لا يناظرها شىء فى التركيب العربى ، ولكى تعلم خطورة هذه الإضافة التى قد تبدو لك تافهة يسيرة ، فلتعلم أن وراء هذه الكلمة من الدلالات الثقافية ما صدرت فيه — ولا تزال تصدر — مؤلفات بعد مؤلفات ؛ فما بالك إذا لم تكن الجملة المراد نقلها بهذه البساطة كلها ، وكانت مما

يحمل فى ألفاظه وفى طريقة تركيبه انفعالات وعواطف ، أعنى مما يحمل شعراً أو عقيدة ؟

نعم إننا محليون ، ليس لنا من المحلية فكاك ، بحكم اللغة التى نتحدث بها ، وما يتعلق بألفاظها من مضمونات ثقافية تتصل بتاريخنا وبواقعنا ؛ ولا غرابة أن تكون اللغة أقوى العوامل جميعاً ، التى تتحدد بها « القومية » . لأنه إذا اختلف قوم عن قوم فى اللغة ، فقد اختلفا كذلك فى الحصيلة الثقافية التى ينظران بها إلى الحياة بأسرها ؛ وسؤالنا الآن هو هذا : مع اعترافنا بأن الترجمة من لغة إلى لغة أخرى هى دائماً نقل على وجه التقريب فحسب ، فهل يمكن لجماعة من الناس أن تنقل ثقافتها إلى جماعة أخرى ، عن طريق الترجمة ، بحيث تصبح الثقافة المنقولة فى لغتها الجديدة مثيرة لاهتمام الجماعة المنقول إليها ، وإذا كان الأمر كذلك ، فما هى الشروط التى لا بد من توافرها ليكون للثقافة المنقولة هذه القوة ؟ ونعيد هذا بعبارة أبسط فنقول : هل يمكن للفكر والأدب المحليين أن يصبحا فكراً وأدباً عالميين ؟ ومتى يكون ذلك ؟

٣

إنه ليبدو لى أن المسألة المطروحة هنا تكون أوضح ظهوراً ، إذا وضعناها فى أصغر نطاق ممكن لها ، فنقول : متى يتحدث الإنسان عن نفسه ، فإذا بحديثه هذا يثير اهتمام الآخرين ، حتى وإن كان هؤلاء الآخرون من بنى قومه الذين يتكلمون لغته ويتثقفون بثقافته ؟ أحسب أن اهتمام هؤلاء الآخرين يتحرك لحديث المتحدث ، إذا كان لهذا الحديث علاقة بحياتهم على أية صورة من الصور ؛ لأنه بغير هذه العلاقة ، يصبح المتكلم وكأنه يتكلم بلغة يفهمها هو وحده ؛ وإنما يكون لحديث المتحدث علاقة بحياة السامع من أحد وجهين ، أو من كلا الوجهين معاً : أولهما أن يجىء الحديث كاشفاً

عن حقيقة صاحبه ، فيعلم السامع أى نوع من الناس يكون هذا المتحدث ، ليعلم — بالتالى — كيف يعامله فى الحياة المشتركة بينهما ، وثانيهما أن يجىء الحديث كاشفاً للسامع عن حقيقة نفس السامع ذاته ، بحيث يخيل إليه أن المتحدث إذا تحدث عن إنسان ما ، فهو إنما كان يتحدث فى الوقت نفسه عن السامع ، لما بينهما من تشابه فى الطبع والتكوين ؛ ومن هنا نستطيع أن نصوغ التعميم الآتى : إذا تكلم متكلم عن حالة محلية خاصة ، ثم وجد الناس — من قومه ومن سائر الأقوام — أن هذه الحالة برغم محليتها وخصوصها ، هى حالتهم كذلك ، فإن كلام المتكلم حينئذ يجاوز محليته وخصوصه ، ليصبح عاماً مشتركاً فى كشفه عن جانب من طبيعة الإنسان ، أنى كان وأينما كان .

لقد يسهل على الإنسان أن يتحدث عن نفسه ، أو عن سواه ، حديثاً يروى به ما شاء من أحداث ، لكن العسير هو أن يجىء حديثه هذا حاملا من دقائق الحياة الفردية ما يجاوز نطاق الفرد المروى عنه ، ليصبح ذا دلالة إنسانية عامة ؛ فما أهون على الإنسان أن يروى عن أحد الأفراد أنه تزوج من امرأة أحبها وأحبته . لكن ما أصعب أن يقع الراوى على حادثة يتزوج فيها الابن من أمه وهو لا يعلم أنها أمه ، وكل ما يعلمه أنها امرأة أحبها (قصة أوديب) ، فعندئذ تمتلىء الحادثة بالدلالة الإنسانية ، لأنها تكشف عن طبع أصيل فى جبلة الإنسان ، وهو هذه العلاقة الغريزية بين الابن وأمه ، أقول : ما أصعب أن يقع الراوى على حادثة كهذه ، إما من الواقع المحيط به ، أو من خلق خياله المنبنى على تامه بسر الحياة الإنسانية ، ذلك السر الذى قد يخفيه الواقع الظاهر وراء أقنعة من التحريمات الاجتماعية ؛ فهاهنا لا تكون الحادثة المروية منحصرة فى حدود مكانها وزمانها ، بل تجاوز تلك الحدود لتصبح كاشفة عن الطبع المستقر الراسخ بغض النظر عن المكان والزمان .

وما أهون على الإنسان الراوية أن يروى عن أب يحب بناته حباً يحفزه إلى قسمة أملاكه بينهن قبل أن يستوفى الأجل ، ولكن ما أصعب أن يقع هذا الراوية على حادثة يرد فيها البنات على مكرمة الوالد بمثل ما ردت بنات الملك لير على صنيعه (فى مسرحية الملك لير لشيكسبير) من نكران للجميل نكراناً أبرز الطبيعة الإنسانية على حقيقتها ؛ إن الراوية الذى لم يرزق موهبة الأديب فى قدرته على النفاذ إلى أعماق الطبيعة الإنسانية ، قد يخدعه ما يدور على الألسنة من عبارات مصكوكة جاهزة ، يتناقل فيها الناس ما بين الوالد والولد من حب متبادل ، لكن الأديب الموهوب النافذ البصر ، هو الذى ينفخ هذه القشور الظاهرة على السطح ، لينظر إلى الراسخ وراءها ، أهو حب صاف أم هو حب مشوب بكراهية ، وعطف مختلط بالمنافسة والحسد والنفور ؟ أياً ما كانت الحال ، فإن من يكشف للناس عن هذا السر الإنسانى الراسخ وراء السطح الظاهر ، فإنما يكشف لهم عن حقيقة لا تتقيد بمكانها وزمانها ، بل تتعدى ذلك إلى التعميم الشامل الذى يكشف عن فطرة الإنسان من حيث هو إنسان .

وما أهون على الإنسان الراوية أن يروى عن عالم فذ من علماء الطبيعة ، كيف يعيش حياته العلمية فى وقار العلماء ، حتى ليحسبه تلاميذه وخاصاؤه أنه إلى خصائص الملائكة أقرب منه إلى خصائص البشر ، لكن ما أصعب أن يقع هذا الراوية فى حياة هذا العالم على حقيقة عجيبة ، وهى احتفاظه فى مكتبته ببعض الكتب التى تخاطب الغريزة فى أحط دركاتها ، لينفس عن نفسه بها أثناء خلوته (اقرأ قصة « العبقرى والإلاهة » لألدس هكسلى) ؛ فى الكشف عن مثل هذا الضعف وأمثاله فى طبيعة البشر ، ما يبصر الإنسان بحقيقة نفسه ، كائناً من كان ذلك الإنسان ؛ وإنى لأذكر قصة رواها لى صديق عن أستاذين من أجل أساتذته ــ ومن أجل من نعرف من أساتذة ــ خيل إليه عنهما ، حين لم يكن يراهما إلا فى قاعات الدرس ، وبين الكتب وفى

غمار البحث العلمي ، خيل إليه أنهما صنف من الكائنات يستغنى عما يضطر إليه سائر الناس من طعام وشراب ، حتى كان ذات يوم ، رآهما معاً — وكانا صديقين متلازمين — يمصان القصب فى جانب من الطريق العام ، فهاله ما رأى لأنه لم يكن يتوقعه ، لكنها الطبيعة الإنسانية بما تنطوى عليه من رفعة وانخفاض ومن قوة ومن ضعف ، إذا كشف لنا عنها كاشف ، جاء كشفه هذا متخطياً لحدود المكان والزمان :

لماذا انتشرت حكايات ألف ليلة وليلة ، فى أرجاء العالم أجمع ، لا تنحصر فى عصر بعينه ، ولا فى أمة بذاتها ، ما لم تكن قد بسطت فى حوادثها كثيراً مما تنطوى عليه النفس البشرية حين تنساب فى أحلام يقظتها فيما هى محرومة منه ؟ إن هذه النفس — لا سيما إبان المراهقة — إذا كانت تعانى فقراً فى العيش ، وحرماناً من لذائذه ، راحت تمزق بخيالها جدران القصور ، لترى هناك الموائد قد مدت بأشهى الطعام ، والأماسى قد زخرت بأجمل النساء ؛ فإذا وقع قارئ مراهق — بحكم السن أو بحكم الطبع — على هذه السرحات التى لا تصدها حوائل ، لا من المجتمع ولا من الطبيعة ، فبساط الريح ينقله أينما أراد ، والخاتم السحرى ينقل إليه كل ما شاء ، فإذا هو يحيا حياة يتمناها ولا يجدها ، فإنه مستمتع بما يقرأ ، بغض النظر عن الجنس والوطن واللغة والعصر الذى يعيش فيه .

فتحدث كيف شئت عن نفسك ، أو عمن حولك ، حديثاً تغترفه من الواقع الفعلى ، أو من خلق الخيال ، فأنت بالضرورة « محلى » فى نوع التفصيلات التى تسوقها ، لكنك تجاوز هـــذه المحلية إذا كشفت للناس عما لم يكونوا قد رأوه من أنفسهم ، ثم يلمحون فيه الصدق بمجرد روايته لهم .

٤

وليس الأمر فى ذلك مقصوراً على الأدب ، بل إنه ليشمل سائر ضروب الفكر والفلسفة والسياسة والفن ؛ ولنبدأ حديثنا بالفن من تصوير ونحت ؛ فلئن كان الأدب مرتكزاً على اللغة ، التى هى بدورها مشحونة بالخبرة المحلية إلى الدرجة التى يتعذر نقلها كاملة إلى أية لغة أخرى ، وبذلك لا يتاح للأدب أن يتخطى حدوده المحلية تخطياً كاملا ، إذ لا بد أن يبقى منه جزء لصيق بأرضه وبأهله ، فإن الفن التشكيلى من نحت وتصوير متحرر من هذا القيد ، لأنه لا يحتاج من متذوقه إلا إلى الرؤية المباشرة ؛ وبلمحة بصرية نافذة ، يجوز للفن المحلى أن ينتقل كاملا إلى المتذوق من أى موطن جاء ومن أى عصر ؛ إن كل صورة وكل تمثال مما تركه لنا الفنان المصرى القديم ، يجسد الروح المصرية الفرعونية تجسيداً لا تخطئه حتى النظرة السريعة العابرة ، فتنتقل قيمه الفنية كلها إلى الإنسان الرائى ، لا تحول دون ذلك حواجز المكان والزمان ؛ وكذلك قل فى الفن الإسلامى ، وما ينطبع به من طابع يميزه فى كل جزء منه ، وكذلك قل فى كل فن أصيل ، من فنون الشرق والغرب والشمال والجنوب ، فالحدود المحلية تذوب ذوباناً بحيث يصبح – بالإضافة إلى كونه حاملا لكافة الخصائص المحلية – فناً يتذوقه كل إنسان ؛ وهل حال شىء دون أن يستوحى الفن الحديث الفن الأفريقى بكل ما فيه من بساطة ورمز وتجريد ؟ ولك أن تقول ذلك وأكثر منه بالنسبة إلى الموسيقى ، فقد يكون العزف أفريقى المنشأ ، فيرقص له الإنسان النشوان فى كل مكان .

والفلسفة على ما فيها من موضوعية وتجريد يحررانها من قيود مكانها وزمانها ، حتى ليصغى إلى الفيلسوف سكان الأرض جميعاً ، وفى كل العصور

بغض النظر عن موطنه وعصره ، فإنها مع ذلك متأثرة بمكانها وزمانها تأثراً يجعل الفلسفة فى إنجلترا غيرها فى فرنسا أو ألمانيا أو أمريكا أو الروسيا ؛ أريد أن أقول إن الفيلسوف برغم موضوعيته فى النظر ، متأثر بطابع قومه فى التفكير ، ومع ذلك فلأنه يعكس فى فلسفته خصائص العقل الإنسانى من إحدى نواحيه ، فهو مقروء فى غير أرضه وفى غير أمته ؛ وإذن فالعبرة دائماً هى فى الوقوع على جذر عميق من جذور الفطرة الإنسانية ، ثم دقة التعبير عنه وصدق التصوير والتحليل ، وذلك وحده كفيل للأثر الفكرى أو الأدبى أو الفنى بأن يجاوز حدود الإقليمية إلى حيث الإنسانية كلها ، مع احتفاظه بكل خصائص الإقليم .

وانتقل من مجال الأدب والفن والفلسفة إلى مجال الفعل ، تجد الظاهرة نفسها ؛ ولنأخذ مثلا من ضروب الفعل ثورات الشعوب ؛ فكم من شعب ثار داخل إقليمه على هذا أو ذاك من أوضاعه التى أثارت فيه الغضب ، ولكن ما كل ثورة تجاوز حدود إقليمها إلى غيره من الأقاليم ؛ وذلك لأن من الثورات ما ليس يحمل من القيم إلا ما يهم أهل إقليمه وحده ، كأن يثور الثائرون على حاكم بعينه ، حتى إذا ما تبدل حاكم بحاكم انتهى الأمر ، لكن من الثورات كذلك ما هو مترع بالقيم الإنسانية ، التى من أجل تحقيقها قامت ، والقيم الإنسانية لا تخص إقليماً دون إقليم ، فسرعان عندئذ ما تطغى موجتها عبر حدود وطنها ، لتجتاح غيره من الأوطان التى تتعطش للقيم الجديدة ذاتها ، وكانت تنتظر القيادة لتنفجر ؛ ولا فرق فى هذه الحالة بين أن تجىء القيادة الثورية من داخل أو من خارج ؛ وما الرسالات السماوية فى الديانات إلا ثورات من هذا القبيل ، جاءت لتستبدل قيما بقيم ، وضرباً من الحياة بضرب ، ولذلك لم تقتصر رسالة منها على إقليمها ، بل امتدت

كلها حتى شملت رقعة فسيحة من الأرض ، فى هذا الاتجاه أو ذاك ؛ وكذلك الحال بالنسبة للثورات السياسية ، فالثورة الفرنسية ، والثورة الروسية ، والثورية المصرية كلها من ثورات القيم ، التى لا تكاد تنبثق فى مكان ، حتى تجد الأشياع فى كل مكان .

٥

ليس فى الجمع بين المحلية والعالمية سر ملغز ، فسره مكشوف واضح ، وهو العثور على أصل من أصـــول الفطرة البشرية — فى قوتها أو فى ضعفها — ، من حيث الذوق ، والشعور ، أو منطقية الفكرة ، أو القيم ؛ وفى كل حالة من هذه الحالات ينضح الكاتب أو الفنان أو السياسى أو الفيلسوف ، من بيئته المحلية ، إذ لا يسعه غير ذلك ؛ ثم يتوقف الأمر فى عالمية الإنتاج على مضمونه : فهل يمس فطرة الإنسان فى أصل من أصولها ؟ وإن الفطرة البشرية لهى من الخصوبة والغنى بحيث لا يستنفدها الأدب والفكر فى أمة واحدة أو فى عصر واحد ، فهى قد تعلو إلى معارج الملائكة فى روحانيتها وصفائها ، وقد تسفل إلى مهاوى الشياطين فى خبثها وخستها وشرها ؛ وإنه ليكفينا من المفكر أو الأديب لمحة صادقة واحدة ، يضىء لنا بها جانباً مظلماً من هذا العالم الرحيب ؛ فإذا ما فعل ذلك ووفق فيه ، اجتاز من فوره حدود مكانه وزمانه ليرحب به العالم أجمعين .

لكننى أتساءل ها هنا : لماذا نقرأ نحن هنا فى الوطن العربى لأدباء العالم ومفكريه — وبخاصة أوروبا وأمريكا الشمالية — أكثر ألف ألف مرة مما يقرأ ذلك العالم لأدبائنا ومفكرينا ؟ لماذا اجتاز أدبهم وفكرهم حـــدود المحلية ليصبحا أدباً وفكراً عالميين ، ولم يجتز هذه الحدود أدبنا وفكرنا ، حتى

ليقرأ بعضنا لبعضنا وكأننا نتهامس فى غرفة مغلقة ؛ لقد وفقنا فى ثورتنا السياسية والاجتماعية أن نجعلها ثورة إنسانية تتأثر بها بلاد كثيرة جداً فى أفريقيا وآسيا وأمريكا الجنوبية ، كأننا كنا نثور لهم ولنا فى آن واحد ، لكونها ثورة تقوم على قيم ومبادئ ، فلماذا يخوننا التوفيق فى دنيا القلم ؟ ألأن الأدب والفكر عندنا لم يستطيعا لمسة الإنسان من حيث هو إنسان ، واقتصرا على المواطن وعلى الفرد من جوانبهما التى لا تعمق حتى تمس جذور الفطرة المشتركة العامة ؟ أم أنها هى اللغة التى نكتب بها ، والتى قلما تجد من يترجمها إلى لغات أوسع انتشاراً ؟ إننا نحن الذين نترجم لأنفسنا من اللغات الأخرى إلى لغتنا العربية ، فهل يطلب منا كذلك أن نترجم لأنفسنا من لغتنا العربية إلى اللغات الأخرى ؟ يخيل إلى ألا مناص لنا من أن نفعل ذلك ، برغم أن الأقرب إلى الطبيعى أن ينقل عنا الراغبون فينا ، كما هى الحال دائماً فى حركات النقل الثقافى صغراها وكبراها على السواء .

على أن ترجمة آثارنا الأدبية والفكرية ليست هى الوسيلة الوحيدة فى إخراجنا من المحلية إلى العالمية ، لأن ثمة من الوسائل الأخرى ما يمكن اللجوء إليه ، من أهمها نقل الفنون التى لا يحتاج تذوقها إلى لغة تترجم أو لا تترجم ، فثقافتنا المحلية التى فيها بعض القدرة على أن تكون رسالة عالمية ، مبثوثة فى ثمرات التصوير والنحت ، وفى عدد لا بأس به من الأفلام السينمائية والتلفزيونية ، حيث تكفى رؤية البصر ، وفى بعض معزوفاتنا الموسيقية والغنائية التى يكفى لتقويمها إنصات الأذن ؛ وإذن فلزام علينا أن نعرض على العالم كل ما يمكن عرضه لنحطم حواجز المحلية التى تحصرنا فى نطاق أنفسنا أو تكاد .

إن من حقنا الطبيعى أن نثبت ذواتنا ، فى إنتاج يحمل خصائصنا المحلية ،

بكل ما فيها من ألوان تميز الأفراد من حيث هم أفراد ، وتميزهم من حيث هم مواطنون ، لكن خطوة ثالثة وأخيرة لا بد من اجتيازها لتكون لنـــا رسالة فكرية وهى أن نطلع العالم على ذلك الجانب من ذواتنا ، الذى يتجلى فيه « الإنسان » من حيث هو إنسان ذو فطرة عامة شاملة ، وذو قيم ومبادئ تسعى إلى تحقيقها الإنسانية فى سيرها الدائب نحو الكمال ، لا تعرف لنفسها فى ذلك قيوداً من مكان ولا حدوداً من زمان .

من هو المثقف الثوري

١

استوقف نظرى فيما قرأت منذ قريب ، قولان مختلفان ، لكنهما يلتقيان عند نقطة واحدة ، فيها من الخصوبة والثراء ما يوحى للفكر المتأمل بمعان كثيرة غزيرة ، من بينها معنى قد يكون هو الفصل الحاسم عند تحديدنا للمثقف الثورى من ذا يكون ؟ فتى يكون المثقف مثقفاً وكفى ، ومتى يكون مثقفاً وثورياً معاً ؟ أما أحد القولين فقد صادفته خلال قراءتى لديوان ابن عربى « ترجمان الأشواق » الذى تولى فيه ابن عربى بنفسه شرح شعره ، ليبين مراميه فى الرموز التى لجأ إلى استخدامها فى ذلك الشعر ؛ وقد أورد فى غضون هذا الشرح حديثاً للنبى عليه السلام يقول فيه : « ما ابتلى أحد من الأنبياء بمثل ما ابتليت » مشيراً بذلك — فيما يقول ابن عربى — إلى رجوعه من حالة الرؤية — رؤية الحق — إلى دنيا الناس ليخاطب فيهم من ضل ليهديه سواء السبيل ؛ أى أن رؤية الحق لم تكن عنده هى كل الطريق ، وإنما يكملها أن يغير الحياة على هذه الأرض بما يجعلها تعلو إلى الكمال الذى رأى .

وأما القول الثانى فقد وجدته عند محمد إقبال ، حينما عاودت قراءة كتابه « تجديد التفكير الدينى فى الإسلام » إذ وجدته يستهل الفصل الخامس من هذا الكتاب بهذه العبارة : « صعد محمد النبى العربى إلى السموات العلى ، ثم رجع إلى الأرض ، قسماً بربى لو بلغت هذا المقام لما عدت أبداً » وهى عبارة قالها — فيما يحكى محمد إقبال — ولى مسلم عظيم ، هو عبد القدوس الجنجوهى ؛ ثم يمضى إقبال فى القول بأنه من العسير — فى ظنه — أن نجد فى الأدب الصوفى كله ما يفصح فى عبارة واحدة عن مثل هذا الإدراك العميق للفرق السيكولوجى بين نمطين مختلفين من أنماط الوعى : أما أحدهما فهو النمط الذى

تتميز به حالة النبوة ، وأما الآخر فهو ذلك الذى تتميز به حالة التصوف ؛ ففى هذه الحالة الثانية — حالة التصوف — ترى المتصوف إذا ما بلغ شهود الحق ، تمنى ألا يعود إلى دنيا الناس ، وحتى إذا هو عاد — كما لا بد له أن يعود — جاءت عودته غير ذات نفع كبير للناس ، لأنه سينحصر فى ذات نفسه ، منتشياً بما قد شهد ، ولا عليه بعد ذلك أن تتغير أوضاع الحياة من حوله أو لا تتغير ؛ وأما فى حالة النبوة فالأمر على خلاف ذلك ، لأن مشاهدة الحق يتلوها رجوع إلى الناس فى دنياهم ، لا ليقف النبى مما يجرى حوله موقفا سلبياً غير مكترث ، بل ليغامر فيه بما يغيره التغيير الذى يخلصه من أوجه الفساد ، ويصعد به نحو مثال الكمال كما ارتسم فى إدراكه الواعى لحظة الشهود .

إن إدراك الحق عند الصوفى هو غاية يوقف عندها ، وأما عند النبى فهو بمثابة يقظة تصحو بها كوامن نفسه ، حتى لتتحول تلك الكوامن بين جوانحه إلى قوى تهز أركان العالم هزاً ليستفيق من سباته ، فيبدل قيماً بالية بقيم جديدة ؛ فكأنما عودة النبى من حالة الشهود إلى حالة الفعل ، هى بمثابة مقياس يقيس شيئين فى وقت واحد : يقيس مدى ما تنطوى عليه المثل العليا التى شوهدت فى حالة الرؤية الروحية ، من قدرة على التطبيق والإصلاح ، ثم يقيس مدى ما تستطيعه الإرادة القوية والعزيمة الماضية من مواجهة الصعاب حتى تزيل حياة فسدت لتقيم مكانها حياة جديدة منشودة .

هذان هما القولان اللذان صادفتهما فيما قرأت منذ قريب ، واللذان يلتقيان عند نقطة واحدة مشتركة ، هى التفرقة بين رجلين : رجل يرى الحق فتكفيه الرؤية ، ورجل يرى الحق فلا يستريح له جنب حتى يغير الحياة وفق ما رأى .

ولئن كنت قد وجدت هذه التفرقة مقصورة على التمييز بين حالتى التصوف والنبوة ، فلست أرى ما يمنع من التوسع فى التطبيق ، بحيث نجعلها

تفرقة بين المثقف الذى ينعم بثقافته ثم لا يغير من مجرى الحياة شيئاً ، والمثقف الذى لا ينعم بثقافته إلا إذا استخدمها أداة لتغيير الحياة من حوله ؛ وفى هذه الحالة الثانية ، يكون المثقف مثقفاً وثائراً معاً .

٢

لكن هذه التفرقة تحتاج إلى مزيد من التحديد ؛ لأن « الثقافة » كلمة خلقها من خلقها من صناع الكلام ، لتنقلب على خالقها نفسه شيطاناً مريداً تغالبه فتغلبه ؛ فهو هو الذى صنعها ، لكنه بعد صنعها عجز عن تحديدها وتقييدها ؛ وكلما حاول ، وحاول الناس معه ، أن يحددوها ويقيدوها ، اتسعت فيها رقعة الغموض واشتد الظلام ، كأنها المارد الذى انبثق من قمقمه لينتشر دخاناً يملأ صفحة السماء قتامة وسواداً ، لكننا — لكى نمضى فى حديثنا الراهن — سنفرض أنها كلمة يقصد بها حصيلة العلم والمعرفة التى حصلها الإنسان بالموهبة أو بالكسب أو بهما معاً ؛ وعلى هذا الاعتبار يكون عالم الرياضة وعالم الكيمياء وغيرهما من رجال العلم أفراداً من زمرة المثقفين ، كما يكون المؤرخ والشاعر والفيلسوف ؛ فهل يجوز لنا أن نقارن بين عالمين من علماء الرياضة ، أحدهما درس الرياضة ولم يطبقها فى بناء الجسور ، والآخر درسها ثم طبقها ، أقول هل يجوز لنا أن نقارن بين هذين العالمين ، فندعو ثانيهما دون أولهما بأنه مثقف ثورى لأنه طبق ما قد تعلم ، بمثل ما نقارن بين فيلسوفين أو عالمين من علماء الاجتماع أو الاقتصاد ، أحدهما عرف واكتفى ، والثانى عرف وطبق معرفته على مشكلات الحياة الجارية ليحلها ، فنصف هذا الثانى — دون الأول — بأنه مثقف وثورى معاً ؟ أحسب أن ثمة اختلافاً ظاهراً بين الحالتين ، حالة الرجلين من رجال الرياضة والعلوم الطبيعية ، وحالة الرجلين من رجال العلوم الإنسانية ، بحيث تكون صفة

« الثورية » حين تضاف إلى المثقف ، أكثر انطباقاً على ميدان العلوم الإنسانية منها على ميدان العلوم الطبيعية ، فإذا صح هذا ، كانت التفرقة التي أسلفناها ، لنميز بها بين « المثقف » المكتفي في ذاته بثقافته ، و « المثقف الثوري » الذي يجاوز ذاته بثقافته ليمس بها مجرى الحياة من حوله ، تفرقة مقصورة — في الأعم الأغلب — على أصحاب الثقافة الإنسانية ، لأنها هي التي تشتمل على القيم ، والقيم هي التي يصيبها التغير حين يقال إن ثورة قامت وغيرت وجه الحياة .

هذا — إذن — وجه من وجوه التحديد ، لكنه وحده لا يكفي ؛ لأن الذي يغير وجه الحياة وفق أفكار مخزّنة في رأسه ، قد يغيره راجعاً به إلى وراء ؛ لا دافعاً به إلى أمام ؛ وأظن أن لا خلاف على أن صفة « الثورية » حين تضاف إلى المثقف ، إنما يراد لها أن تقصر على من يدفع الحياة الإنسانية إلى الأمام ، تقابلها صفة « الرجعية » لمن يريد من أصحاب المعرفة أن يرد الحياة إلى الوراء ؛ لكننا ما دمنا ننشد الدقة الدقيقة في استخدام كلماتنا ، فلا بد لنا من البحث عن الفرق بين « الأمام » و « الوراء » ؛ لأن هذه التفرقة لا تكون مفهومة إلا بالنسبة إلى هدف معلوم ؛ فإذا كان هدفي — وأنا ساكن القاهرة — هو الوصول إلى الإسكندرية ، فالسير إلى الشمال سير إلى الأمام ، والسير إلى الجنوب سير إلى الوراء ؛ لكن قد يكون هدفي هو أسوان ، فعندئذ يكون السير إلى الشمال سيراً إلى الوراء ، والسير إلى الجنوب سير إلى الأمام ؛ وإذن فاستخدام « الأمام » و « الوراء » لا يتم معناه إلا مقرونا بالهدف المنشود ؛ فما هو الهدف الذي يجعل التغيير الذي يحدثه المثقف في الحياة تقدماً إلى الأمام ، أو رجوعاً إلى الوراء ؟ يخيل إلى أن الفيصل هنا هو مسار التاريخ ، فلو وقعنا في مسار التاريخ على خصائص بعينها ، كان تأييدها وتعميقها دفعاً بالحياة إلى أمام ، وتعويقها دفعاً بالحياة إلى الوراء ؛ ويخيل إلى كذلك أن ثمة طائفة من ملامح ، لا اختلاف عليها ، هي التي

يجاهد التاريخ فى تحقيقها ، كالحرية لأكبر عدد ممكن من الناس ، والعلم لأكبر عدد ممكن من الناس ، وهكذا . . لقد كان هنالك حرية دائماً ، لكن الفرق هو فى عدد من يتمتعون بها ، وقد كان هنالك علم دائماً ، لكن الفرق هنا أيضاً هو فى عدد من يتاح لهم تحصيله ، والتاريخ سائر نحو توسيع الرقعة من فرد واحد إلى قلة إلى كثرة ، إلى كل أفراد البشر إذا كان ذلك مستطاعاً ؛ وبهذا يتحدد معنى « المثقف الثورى » فيما أرى : هو من أدرك مثلا جديدة للحياة الإنسانية ، ثم لم يقف عند مجرد الإدراك ، بل حاول تغيير الحياة وفق ما أدركه ، شريطة أن يجىء هذا التغيير فى الاتجاه الذى يسير فيه التاريخ ، من حيث توسيع الرقعة البشرية التى تتمتع بما كان مقصوراً على القلة من جوانب القوة والحرية والعلم وسائر أوجه الكمال كما ارتسمت فى تصور الإنسان منذ أقدم عصوره :

٣

على أن المثل الجديدة التى ترتسم فى ذهن المثقف المعتزل فيكفيه ارتسامها ، والتى يحاول المثقف الثورى أن يجاوز بها حدود ذهنه إلى حيث العالم الخارجى ليرغم هذا العالم على أن ينقاد للمثل الجديدة وأن يتشكل على أساسها ، ليست مجرد رغبات وأمنيات يرغب فيها المثقف لنفسه ويتمناها لذاته ، وإلا لما استحقت أن تسمى « مثلا » أى « نماذج » تحتذى ؛ ولكم وددت فى هذا الموضع من الحديث أن كانت تكون لى القدرة فى اللغة العربية لأجد لفظتين متقاربتين فى الجرس ، متباينتين فى المعنى ، أقابل بهما كلمتين فى اللغة الإنجليزية هما : ideals, ideas ؛ فالأولى « أفكار » ترتسم فى ذهن صاحبها ، والثانية « أفكار تتحول إلى نماذج » لصاحبها ولغير صاحبها على السواء ؛ وهاهنا يكمن الفرق البعيد بين ما يتمناه الإنسان لنفسه ولحياته بحيث لا يعنيه أن يتغير من الناس سواه ، وبين ما يتمناه للناس جميعاً ، على

تفاوت الدوائر فى الاتساع ، فأحياناً يكون جميع الناس هم أبناء الوطن الواحد ، وأحياناً أخرى يكون جميع الناس هم أفراد الأسرة البشرية كافة . إن « الفكرة » لا تكون « مثلا أعلى » إلا إذا آمن بها صاحبها إيماناً يدعوه إلى تطبيقها على نفسه أولا ، ثم إلى العمل الجاد فى تطبيقها على سائر الناس ؛ فلو كنت – مثلا – أتمنى لنفسى منزلا أملكه وأسكنه ، كانت هذه فكرة مبطنة برغبة ، وأما إذا تمنت لكل أسرة على أرض الوطن أن تملك مسكناً ، فعندئذ تتحول الفكرة مثلا أعلى ، وبعد ذلك قد أقف عند ارتسام هذا المثل الأعلى فى صفحة ذهنى ، لكننى قد أجاوز ذلك إلى محاولة التنفيذ والتحقيق بكل ما عندى من إرادة مصممة . وهاهنا أصبح « المثقف الثورى » الذى يرى المثل الأعلى بذهنه ويسعى إلى تجسيده فى الحياة الفعلية بإرادته .

وما أبعد ما يختلف به « المثقفون الثوريون » فيما يحاولون تطبيقه على حياة الناس من أفكار ، رأوها ، ثم عاشوها ، ثم هموا بتحويل مجموعة الناس على أساسها ؛ وهاك بعض الأمثلة الموضحة نسوقها من تاريخ الفكر الفلسفى بصفة خاصة :

سقراط هو مثلنا الأول ، نسوقه نموذجاً للمثقف الثورى الذى تتمثل فيه الخصائص التى بيناها فى الأسطر السابقة ؛ هاله أن يرى الناس يسلكون فى حياتهم على غير مبدأ ، فما يفعله هذا عن إيمان قد يفعل نقيضه آخر وعن إيمان كذلك ، كأنما أمور العيش مرهونة بأمثال هذه النزوات المجنونة الهوجاء ، وكأنما أمور العيش هذه يستحيل عليها أن تنطوى تحت أحكام عقلية يتساوى فيها جميع الناس على حد سواء ؛ فهل يجوز لرجلين أن يذهب كل منهما على هواه فى زوايا المثلث كم يكون مقدارها ؟ كذلك – فيما اعتقد سقراط – ينبغى أن تكون حالهم فى أمور الحياة الجارية ، فإما أن تكون الفكرة صواباً ، على أساس علمى عقلى ، فيأخذ بها الجميع ، وإما أن تكون

خطأ فيرفضها الجميع ؛ تلك إذن هى الصورة التى ارتسمت فى ذهن سقراط وكان يمكن أن يقنع بها ويستريح ، لكنه بدأ بنفسه أولا وأخضع تلك النفس إخضاعاً ، لا هوادة فيه ، لأحكام العقل فى كل صغيرة وكبيرة من صغائر الحياة وكبائرها ؛ وهنا أيضاً كان يمكن أن يرضى بذلك ويستريح ؛ لكن صوتاً قوياً أخذ يلوى فى فؤاده ، ألا يستريح وألا يطمئن ، حتى يحمل سائر الناس على قبول ما قد ارتسم فى ذهنه ، فطفق يجوب فى الطرقات وبين المتاجر ، ويطوف بالأصدقاء ويجتمع حوله التلاميذ ، يناقش ويناقش ، ويحاور ويحاور ، حتى يتبين له وللناس جميعاً وجوب أن يكون زمام الأمر كله لمبادئ العقل ، أعنى وجوب أن تؤسس الحياة على العلم ؛ فلا نزوة ولا رغبة ولا عاطفة أجدى على الإنسان من عقله ؛ فلئن كانت التفرقة متعذرة بين نزوة ونزوة ، ورغبة ورغبة ، وعاطفة وعاطفة ، فى ميدان العقل وحده لا يستوى الذين يعلمون والذين لا يعلمون ، هاهنا يكون الفرق واضحاً بين الصواب والخطأ ، بين الهدى والضلال .

غير أن الحياة بدفعة العاطفة سهلة ميسرة ، وأما الحياة مقيدة بقيد العقل ولجامه فصعبة عسيرة ؛ ما أهون أن تحب شيئاً فتأخذه وأن تكره شيئاً فتنفر منه وتتركه ، لكن ما أشق أن يصرفك العقل عن شيء تحبه ، وأن يرغمك العقل على شيء تكرهه ؛ ولذلك جاءت دعوة سقراط إلى احتكام الناس إلى عقولهم فى أمور الحياة اليومية مضنية مرهقة ؛ فما استراح الناس عندئذ إلا بعد أن جرعوه السم ليموت وتموت معه دعوته ، فينصرفوا من جديد إلى دفعة النزوة والهوى بغير وازع من العقل ولا رادع من العلم ؛ فلو كان سقراط « مثقفاً » وكفى لنعم بفكرته وعاش ، لكنه أبى إلا أن يكون « مثقفاً ثورياً » يحاول تغيير الناس وتبديل الحياة ، فمات ضحية دعوته ، لكنه مات سعيداً برسالته .

ومثلنا الثانى للمثقف الثورى هو أفلاطون ؛ ارتسمت فى ذهنه صورة

عقلية للدولة المثلى كيف تكون بحيث تجيء دولة قائمة على دعامة العدل ؛ وأخذ فى محاورة « الجمهورية » يفصل القول فى صورة هذه الدولة العادلة ، بادئاً ببحث مستفيض — على طريقة المحاورة — عن معنى العدل الذى يريده ، متناولا بالتحليل معنى بعد معنى ، وزعما فى إثر زعم ، حتى ينتهى إلى ما ظنه هو معنى العدل المقبول عند العقل ، وهو أن تتاح الفرصة لجميع الأفراد ، بحيث يوضع كل فرد فى المكان الذى يلائم طبيعته واستعداده وقدراته ، قائلا فى ذلك إن الدولة هى فرد كتب بخط كبير ، فما يكون فى الفرد الواحد يكون فى الدولة ، إلى آخر ما ذهب إليه من تفصيلات فى رسم الصورة المثلى ، مما أحسبه قد بات معرفة شائعة عند أوساط المثقفين ؛

ولو اكتفى أفلاطون بهذه الصورة العقلية للدولة يتصورها ويرسمها كتابة مفصلة ، لعددناه « مثقفا » يرى « الفكرة » ويحللها ويصل إلى النتائج التى يطمئن إليها ، فيسترخى ويستريح ، لكنه كان « مثقفاً ثورياً » بالمعنى الذى حددناه ، وهو أن يلتمس طريق التنفيذ لفكرته التى ارتآها ؛ فما أرسل إليه ديونيسيوس الشاب ، الذى آل إليه الحكم فى سرقوسا — بجزيرة صقلية — بعد أبيه ، أقول ما أرسل إليه هذا الحاكم الشاب يدعوه لتطبيق فكرته على دولته ، حتى لبى الدعوة فرحاً ، لأنه أراد أن يشهد فكرته مجسدة فى حياة ، ولكن الملك الشاب سرعان ما ضاق بالفلسفة وقيودها ، وكاد يبطش بالفيلسوف لولا أن الفيلسوف قد لاذ بالفرار عائداً إلى أثينا ؛ وتمضى أعوام ، ويعود ديونيسيوس مرة أخرى إلى دعوة أفلاطون ، ليحاول تطبيق فكرته محاولة ثانية ، ويقبل فيلسوفنا الدعوة برغم ما كاد يتعرض له من أذى فى الدعوة السابقة ، وذلك لشدة رغبته فى أن يجاوز بفكرته حدود ذهنه إلى حيث العالم الحى ، لكن الذى حدث للحاكم الشاب من ضيق فى الزيارة الأولى ، عاوده فى الزيارة الثانية ، وفر أفلاطون من تعذيب أوشك هذه المرة أيضاً أن يناله من الحاكم العابث ، كما فر فى الدعوة الأولى .

والحاكم الشاب هنا فى ضيقه ، هو كشعب أثينا فى حالة سقراط حين ضاق الشعب بدعوته إلى الأخذ بأحكام العقل دون نزوات الهوى ؛ فنى كلتا الحالتين « مثقف ثورى » يدرك الفكرة ، ولا يريد قصرها على نفسه ليتركها حبيسة رأسه ، بل يخرج بها إلى الحياة الواقعة ، فيجد الناس على عناد وتشبث بما ألفوه ، فيكون الصراع وما يؤدى إليه الصراع من غلبة هنا أو هناك ، فقد تكون الغلبة لصاحب الفكرة فتتغير الحياة برغم عبيد العادات المألوفة ، أو قد تكون الغلبة لهؤلاء على صاحب الفكرة ، فتختنى الفكرة حتى ينهض لها على مجرى التاريخ داعية جديد .

وفى ظنى أن الغزالى — فى تاريخ الفكر الإسلامى — هو خير الأمثلة التى تضرب للمثقف الثورى ، لأنه غير بفكره حياته وحياة الناس من بعده لعدة قرون ؛ فليس الفرق بين « المثقف » و « المثقف الثورى » فرقاً فى الكم ، بحيث يكون الثانى أغزر إنتاجاً من الأول ، أو أكثر فكراً منه ، بل هو فرق فى « الكيف » لأن الأول والثانى معاً كلاهما « يعلم » لكن الثانى وحده هو الذى ينقل العلم إلى عمل وسلوك ؛ فالجاحظ وأبو حيان التوحيدى يمثلان قمة ما وصل إليه « المثقف » العربى فى العصور القديمة ، بمعنى الثقافة العام ، الذى لا يتخصص فى فلسفة أو لغة أو فقه أو نحو ذلك ؛ لكن لا الجاحظ ولا أبو حيان كان ثورياً فى ثقافته ، لأنك تقرأ لها فتزداد « علما » لكنك لا تدرى كيف تغير من أوضاع حياتك وفق هذه الزيادة العلمية ؛ وأما الغزالى فشأنه غير هذا ؛ لأنك تقرأ له ، فإذا أخذت بوجهة نظره ، كان لا بد لك من تغيير أسلوب الحياة والنظر ، فهاهو ذا رجل يقول لك إن التجربة النفسية — لا المنهج العقلى — هى طريقك إلى رسم خطة الحياة ، وإن الحياة المثلى هى الحياة الروحية العملية فى آن ، فالروحانية بغير عمل خواء ، والعمل بغير روحانية جفاف ويأس ؛ وألف الغزالى كتاب

« الإحياء » ليبث به فى « علوم الدين » حياة جديدة يتحقق بها ما قد أوصلته إليه تجربة نفسية مارسها وعاناها :

ونعبر القرون لنصل إلى تاريخنا الثقافى الحديث ، فنرى الأمثلة واضحة للمثقف المعتزل ، والمثقف الثورى ؛ وأبدأ بجمال الدين الأفغانى ، الذى هو « سقراط » حياتنا الفكرية الحديثة ، يطوف كما كان يطوف سقراط ، ويجادل ويناقش كما جادل سقراط وناقش ، ويخلق التلاميذ والأتباع كما خلق سقراط تلاميذه وأتباعه ؛ يشعل الروح كما أشعل ، ويوقظ النفوس كما أيقظ ؛ نعم إن رسالة الأفغانى لم تكن هى رسالة سقراط ، لكن الأداء واحد فى الحالتين ، كانت رسالة سقراط — كما أسلفنا — أن يكون الاحتكام فى أمور الحياة كلها إلى العقل فى تجريده المنطقى الخالص ، وكانت رسالة الأفغانى أن يكون الاحتكام إلى القومية الدينية المفهومة على ضوء العقل ، لا على ضلال الخرافة ، لكن طريقة الأداء عند الرجلين متشابهة ؛ فكلاهما مثقف ثورى ، لأن كليهما لم يكفه أن « يعرف » لنفسه ، بل أراد أن يعرف للناس من حوله .

ويجيء بعد الأفغانى إمامنا محمد عبده ، فيكون هو « أفلاطون » حياتنا الفكرية الحديثة ، فهو تلميذ الأفغانى كما كان أفلاطون تلميذاً لسقراط ، وهو يستقر للكتابة والدرس والمحاضرة بعد تطواف أستاذه الأفغانى ، كما استقر أفلاطون للكتابة والدرس والمحاورة بعد تطواف أستاذه سقراط ؛ كان مستقر الإمام هو الأزهر ، وكان مستقر أفلاطون هو الأكاديمية ؛ كلاهما يتصور بعقله حياة جديدة ، ويجعل وسيلته إلى إقامتها تعليم الناس وتنوير العقول ؛ لم يكن الإمام محمد عبده يدرس ما يدرسه ليزداد فقها لنفسه ، بل كان يفعل ذلك ليزداد فقها بما يغير دنيا الناس ، كان يفعل ذلك ليصلح وليبنى و لينشئ وليعلم وليربى ؛ لم يكن « مثقفاً » وكفى ، بل كان « مثقفاً ثورياً » .

وقل هذا فى قاسم أمين ، وفى لطفى السيد ، فالأمر فيهما أوضح من أن يحتاج إلى شرح وتوضيح ، الأول يكتب ليغير أوضاع الحياة بالنسبة إلى نصف الشعب ، المرأة ، والثانى يكتب ليؤصل حياة سياسية على أصول ديمقراطية ؛ كلاهما مثقف ثورى ، يحصل العلم ، لا ليضعه فى رأسه كما توضع الآثار فى المتحف ، بل ليتخذ منه أداة فعل وعمل وتطوير وتغيير .

٤

إن التفرقة بين « المثقف » و « المثقف الثورى » هى نفسها التفرقة بين « العلم للعلم » و « العلم للمجتمع » . نعم ، إنه لا مراء فى أن العلم فى حد ذاته قيمة ، فمن يعلم خير ممن لا يعلم ، مهما تكن مادة علمه ، لكن العلم الذى من شأنه أن يعالج مشكلات الناس فى حياتهم اليومية ، فيه علم وزيادة ، فيه قيمة العلم مضافاً إليها قيمة التطبيق ، والحق أنى — بحكم ما أذهب إليه فى فلسفة المعرفة بصفة عامة — لا أعترف بعلم لا تكون فيه قابلية التطبيق ، بل لا أدرى كيف يكون ذلك ، اللهم إلا فى حالة واحدة ، وهى أن يجعل الدارس من نفسه « ذاكرة » تحفظ ما قاله الأولون ؛ وعندئذ لايكون ثمة « علم » بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة ، بل يكون فى رأس الدارس « مكتبة » يرجع إليها كما يرجع إلى الكتب المرصوصة فوق الرفوف .

العلم علم بشىء ، ولا يتم لك مثل هذا العلم إلا إذا ألممت بذلك الشىء حلا وتركيباً ، ومن ثم تصبح لديك القدرة على التصرف فيه تصرفاً تخدم به أغراضك ؛ ولذلك قيل إن « العلم قوة » أعنى أن العلم « قدرة » ، قدرة على تغيير جزء من العالم الخارجى — جزء كبير أو جزء صغير — تغييراً يصيره بيئة صالحة لحياة أفضل ؛ قدرة على أن أجعل من الماء مصدراً للرى ولتوليد الكهرباء وتسيير السفن ، وعلى أن أجعل من الهواء أجنحة للطيران ، وأسلاكاً تنقل الصوت والصورة من مكان إلى مكان ، ليس العلم حالة

بكماء خرساء ، نقف بها إزاء الدنيا متفرجين لما يحدث ، دون أن نغير بها تيار الحوادث ونوجهه كيفما نشاء ؛ فما لم يكن العلم « قوة » أو « قدرة » على إخصاب الأرض ، وإزالة المرض ، وتنقية الماء والهواء ، وتيسير الانتقال ، وغير ذلك من إقامة جوانب الحياة ، فماذا يكون ؟

هذا ما أذهب إليه فى فلسفة المعرفة بصفة عامة ، حتى لأرفض « التأمل » بالمعنى الذى يركز المفكر به فكره فى لاشىء — وأعنى لا « شىء » بالمعنى الحرفى لكلمة شىء — فكل علم متعلق « بشىء » ، « بظاهرة » ، « بمشكلة » بموقف من مواقف الحياة ، لنبقيه على حاله إذا كان صالحاً لأغراضنا ، أولنغيره بما يخدم تلك الأغراض ؛ وإذن فعندى أن المثقف لا يتم تكوينه إلا بأن يكون مثقفاً يستخدم ثقافته فى حياته ؛ على أن أصحاب الثقافة يعودون بعد ذلك فيتفاوتون ، فمنهم من يقصر استخدام ثقافته على حياته الخاصة ، ومنهم من يتأرق وكأنه يرقد على شوك ، ما لم يستخدم تلك الثقافة فى رقعة أوسع من حياته الخاصة ، رقعة قد تمتد حتى تشمل الوطن ، وقد تمعن فى الامتداد لتشمل الإنسانية كلها ، فعندئذ يكون مثل هذا الرجل أجدر الناس بصفة « المثقف الثورى » .

ضوء على معنى الصراع الفكري

١

لا تكون الفكرة – كائنة ما كانت – إلا جواباً عن سؤال ، إذ أنها لا تكون فكرة – بالمعنى الدقيق لهذه الكلمة – إلا إذا جاءت حلا مقترحا لمشكلة قائمة ، والمشكلة المعينة هى بمثابة سؤال مطروح ينتظر الجواب ، سواء صيغ هذا السؤال صياغة معلنة صريحة ، أم ظل مضمرا فى ذهن صاحبه ، فإذا قلت – مثلا – إن الحرية حق فطرى للإنسان ، كان ذلك إجابة عن سؤال يسأل : ما هو مصدر الحرية التى يتمتع بها الإنسان ؟ أو قلت : إن الشمس هى التى تعكس ضوءها على سطح القمر ، كان ذلك إجابة عن سؤال يسأل : من أين يأتى الضوء إلى القمر مع أنه بطبيعته جسم معتم ؟ وهكذا ، وقديماً بحث الفلاسفة فى صنوف الأسئلة التى يمكن أن تسأل عن الشيء الواحـــد ، وأطلقوا مصطلحا خاصا هو كلمة « المقولات » ، ويذكر أرسطو من هذه المقولات عشرا ، وهو بذلك يعنى أنك تستطيع أن تسأل عن الشيء الواحد عشرة أنواع من الأسئلة ، فقد تسأل عن جوهره بقولك : ما هذا ؟ أو عن كميته بقولك : ما لونه وما طعمه ؟ إلى آخر الأسئلة العشرة التى ذكرها أرسطو منذ قديم .

وواضح أن لكل ضرب من ضروب السؤال لغة خاصة يجاب بها عنه ، غير اللغة التى يجاب بها عن غيره من الأسئلة ، فإذا سألتك عن طول الجدار ، توقعت منك أن تستخدم لغة العدد لا لغة الألوان والطعوم ، وإذا سألتك عن مكان شيء أو عن زمانه ، كان لكل حالة لغتها الخاصة ، هذا واضح ، أما الذى يحتاج إلى توضيح فهو أن « الصراع الفكرى » بين

رجلين أو جيلين من الناس ، لا يكون إلا إذا أتى عن شيء معين سؤال معين ، فأجاب كل من الرجلين إجابة غير التي أجاب بها الآخر ، كأن تسأل : ما مصدر الحرية التي يتمتع بها الإنسان ؟ فيجيب أحد الرجلين بأنها فطرية تولد مع الإنسان ، ويجيب الآخر بأنها حق تمنحه له إحدى السلطات — في مثل هذه الحالة وحدها يكون الحكم بالصواب على إحدى الاجابتين ، مؤديا حتما إلى الحكم بالخطأ على الإجابة الأخرى .

لكن هذه الحالة هي واحدة من أربع حالات ممكنة الحدوث ، ومن ثم يجيء الخلط ويقع الخطأ ، فهنالك حالة يطرح فيها سؤال معين ، فإذا برجلين يجيبان عنه إجابتين مختلفتين ، كل منهما صادق إلى حد ، باطل إلى حد ، أي أن كلا منهما صواب بعض الصواب لا كله ، وعندئذ يكون الجانب الذي أصاب فيه الأول ليس هو نفسه الجانب الذي أخطأ فيه الثاني ، فهاهنا لا يكون بين الفكرتين « صراع » لأننا قد نجمع الصوابين معا ، ونبعد الباطلين معا ، أي أن الإجابتين يمكن أن يتكاملا وأن يتعاونا على تكوين الاجابة الصحيحة ، خذ لذلك مثلا ما نشب — وما يزال ناشبا — بيننا من خلاف في الرأي : هل نترجم العلوم — كالطب — إلى العربية أو لا نترجمها ؟ قد يجاب عن هذا السؤال بإجابتين متطرفتين ، إحداهما تطالب بالترجمة العربية ترجمة كاملة تشتمل على كل ما يرد في العلوم من عبارة ومن مصطلح ، محتجة بأنه لا حياة للغة القومية إلا إذا حملت علوم عصرها . . . والأخرى تطالب بألا ترجمة في هذا المجال ، وبوجوب أن تدرس العلوم في لغة أجنبية — كالإنجليزية مثلا — هاتان إجابتان مختلفتان عن سؤال واحد ، لكن الصواب في أي منهما قد لا يكون صوابا كاملا ، والخطأ في الأخرى قد لايكون خطأ كاملا ، بحيث يجوز أن يكون الموقف الأصح هو الجمع بين جانب من هنا وجانب من هناك ، كأن نقول — مثلا — إننا نترجم من المصطلح ما نجد له ترجمة عربية وافية ، ثم نعرب

ما يستعصى على الترجمة وما يحسن تركه على نطق قريب من نطقه الأصلى المشترك بين اللغات المختلفة (فالترجمة هى وضع لفظ عربى مرادف للفظ الأجنبى ، والتعريب هو وضع الصوت الذى تنطق به اللفظة الأجنبية فى أحرف عربية) — إننى هنا لا أؤيد رأيا ولا أعارض رأيا ، لكننى أعرض نوعا من اختلاف الرأى فى مشكلة مطروحة ، تتعاون فيه الإجابتان المختلفتان ، دون أن ينشأ بينهما ما يصح تسميته « بصراع » .

وهنالك حالة ثالثة من حالات الخلاف الفكرى يكون فيها السؤال المطروح سؤالا واحدا محددا ، فتجىء عنه إجابتان يظن أنهما مختلفتان على حين أنك لو حللتهما ، وجدتهما مترادفتين متساويتين ، وكل ما فى الأمر بينهما هو أنهما وضعتا فى عبارتين مختلفتين ، ولا زلت أذكر سؤالا ألقاه على أبى إذ كنت غلاما ، إذ سألنى : أيهما تفضـــل ؟ برتقالة مقشرة أم برتقالة بغير قشر ؟ فاندفعت مجيبا : أفضـــل برتقالة بغير قشر ، فقال مازحا : ولماذا لا تأخذها مقشرة ؟ فقلت : لكى أضمن نظافتها ، وعندئذ لفت ذهنى إلى أن البرتقالة بغير قشر هى نفسها البرتقالة المقشرة ، والاختلاف هو فى اللفظ لا فى المعنى .

ومن أحدث الأمثلة فى حياتنا الفكرية ، على مثل هذه الحالة تلك المشكلة التى ما تفتأ تثار بين فريقين من الكتاب ، وهى : أنعد اشتراكيتنا اشتراكية عربية أم نعـــدها تطبقيا عربيا للاشتراكية ؟ فيجيب فريق بالإجابة الأولى حرصا على أن تكون اشتراكيتنا مطبوعة بطابعنا الخاص المتأثر بظروفنا الخاصة ، ويجيب الفريق الآخر بالإجابة الثانية حرصا على وحدانية المبـــدأ الاشتراكى وعدم تجزئته ، على أن الفريقين معا متفقان على أن الاشتراكية معناها بصفة عامة عدم استغلال الإنسان للإنسان ، وفى اعتقادى أن الإجابتين مترادفتان برغم ما يبدو على ظاهرهما من تباين ، فافرض — مثلا — أنى طرحت سؤالا عن القطن العربى ما طبيعته : أهو قطن عربى أم نبات عربى للقطن ؟ فأجاب مجيب بالصيغة الأولى وأجاب مجيب آخر بالصيغة

الأخرى ، فهل ترى بينهما من خلاف فى المعنى ؟ كان اختلاف الرأى بين الفريقين عن الاشتراكية العربية ليكون ذا معنى لو أن كل فريق منهما عرف مفهوم الاشتراكية تعريفا يخالف تعريف الآخر له ، أما وقد اتفقا على التعريف ، بأنها هى عدم استغلال الإنسان للإنسان ، ثم أراد كل منهما أن يميز التعريف العام بصفة تجعله خاصا بحالة معينة ، وكذلك أراد كل منهما أن تكون صـــفة « العربية » هى المميزة ، فأى فرق بين أن تصف الاشتراكية بأنها عربية أو تصفها بأنها تطبيق عربى ؟ المهم فى كلتا الحالتين أن ثمة فـــكرة عامة متفقا عليها ، ومميزا خاصا يقيد الفكرة العامة ، وهو أيضا متفق عليه ، فسيان بعدئذ أن تعبر عن هذا المعنى على هذا النحو أو ذاك . . ؛ هل مجلة الفكر المعاصر مجلة عربية ؟ أو هى تطبيق عربى لفكرة المجلات ؟ هل تعد تماثيل مختار نحتا عربيا أو تعد تطبيقا عربيا لفن النحت ؟

وهنالك حالة رابعة ، لعلها أن تكون أعوص الحـــالات ، وأحوجها إلى دقه التحليل وحسن التوضيح ، وأعنى بها الحالة التى نتلقى فيها إجابتين مختلفتين من شخصين ، على ظن منهما بأنهما يجيبان عن سؤال واحد ، ويعالجان مشكلة معينة مشتركة بينهما ، على حين أنهما فى حقيقة الأمر يجيبان عن سؤالين مختلفين ، كل منهما يتناول مشكلة غير المشكلة التى يتناولها الآخر ، وسرعان ما تتعقد الخيوط الفكرية وتتداخل فتتعذر الرؤية الواضحة ، وإنما يوقعنا فى مثل هذا الخلط ، أن يقدم لنا السؤال واحدا فى صياغته اللفظية ، لكنه فى حقيقته يدمج سؤالين أو أكثر عن موضوعات مختلفة ، فلو أردنا سلامة السير فى مثل هذه الحالة ، لوجب منذ البداية أن نفك المدمج ، لنضع كل سؤال فرعى على حدة ، وغالبا ما يحدث هذا الازدواج ، حين ترد فى السؤال المطروح لفظة ينقصها التحديد ، بحيث يستطاع فهمها على أكثر من وجه واحد ، أعنى أن تكون هذه اللفظة الواحدة بمثابة لفظتين أو أكثر ، كل لفظة منها تستقل وحدها بمشكلة قائمة بذاتها ، فافرض — مثلا —

أن المسألة المطروحة هي عن « الحقيقة » ما سبيلنا إليها ؟ فعندئذ ترى من الفلاسفة من يقول إن السبيل إليها هو « الحدس » ، ومنهم من يقول إن السبيل إليها هو « العقل » وآخرون يقولون بل السبيل إليها هو « الحواس » ، أفلا يجوز في هذه الحالة أن يكون سر الخلاف بين أولئك وهؤلاء أن كلمة « الحقيقة » ينقصها التحديد ، بحيث يندمج في هذه الكلمة الواحدة مشكلات عدة ، فأخذ كل فريق من الفلاسفة مشكلة غير المشكلة التي أخذها الفريق الآخر ؟ إذا تبين ذلك ، كان ما بينهم من اختلاف هو أبعد ما يكون عن « الصراع » ، لأن كلا منهم يلعب لعبته في ميدان مستقل .

تلك حالات أربع من اختلاف الرأي عند أصحاب الفكر ، ألخصها لتكون مرئية للقارئ بنظرة واحدة ، فيسهل عليه أن يرى الزعم الذي نزعمه ، وهو أن « الصراع الفكري » لا يتحقق إلا في حالة واحدة دون سائر الحالات :

١ ــ مشكلة يقترح لها حلان ، بحيث إذا أصاب حل منهما تحتم أن يكون الآخر باطلا ، وهاهنا يكون صراع فكري .

٢ ــ مشكلة يقترح لها حلان ، لكن كل حل منهما لا يتناول من المشكلة إلا جانبا واحداً ، وهنا لا يكون صواب أحدهما نافيا لصواب الآخر .

٣ ــ مشكلة يقترح لها حلان ، لكنهما لا يختلفان في المعنى وإن اختلفا في الصياغة اللفظية ، وهنا يكون صواب أحدهما هو نفسه صواب الآخر .

٤ ــ سؤال يدمج في صياغته أكثر من مشكلة واحدة ، فيعالج أحد المفكرين مشكلة منها ، ويعالج مفكر آخر مشكلة أخرى . وهنا يكون لكل منهما صوابه أو خطؤه مستقلا عن صواب الآخر أو خطئه ، فلا صراع بينهما ولا ما يشبه الصراع :

وسبيلنا الآن إلى مزيد من الأمثلة ، نأخذها من حياتنا الفكرية ، توضيحا لهذه الحالات الأربع .

٢

لو نظرنا إلى الحياة الفكرية — كما ينبغى أن ينظر إليها — باعتبارها مرحلة نظرية لابد أن تلحقها مرحلة التنفيذ والتطبيق ، أعنى لو نظرنا إلى الحياة الفكرية ، لا على أنها لهو ومتاع لأصحابها ، بل على أنها هى مرحلة التخطيط التى تنتهى بالتصميم ثم بالتنفيذ ، وجدنا أن الحالة الأولى من الحالات الأربع المذكورة — أعنى حالة الصراع الفكرى بمعناه الدقيق — هى الحالة الوحيدة التى يؤدى اختلاف الرأى فيها إلى اختلاف فى طرائق التنفيذ ، وبالتالى فإن اختلاف الرأى فيها معناه اختلاف فيما نغيره أو لا نغيره من أمور الواقع ، ومن ثم تجىء أهميتها وخطورتها بالقياس إلى زميلاتها ، إذ لا يؤدى اختلاف الرأى فى الحالات الثلاث الأخرى إلى أى ضرب من ضروب التغيير على أرض الواقع ، وإذن فهو — على أحسن تقدير — لا يعدو أن يكون رياضة ذهنية يلهو بها أصحابها كما يلهو لاعبو الشطرنج ، ولنضرب أمثلة من « صراعاتنا » الفكرية الحقيقية والمزعومة ليتضح المعنى الذى نريد .

إن أقرب مثل حى نسوقه للصراع الفكرى فى أتم معناه ، هو هـذا الذى حدث ويحدث فى حياتنا الاقتصادية والاجتماعية منذ قيام الثورة ، فقد كانت تلك الحياة قبلها تقوم على فكرة أو أفكار أساسية ، وجاءت تلك الحياة بعدها لتقوم على فكرة أو أفكار تنقض الأولى لتحل محلها ، فإذا كانت الفكرة السابقة تأخذ بالملكية الخاصة لوسائل الإنتاج الرئيسية ، فإن الفكرة الجديدة تأخذ بالملكية العامة لتلك الوسائل ، وبين الفكرتين من

الاختلاف ما يحتم الأخذ بإحداهما دون الأخرى ، فإما هذه وإما تلك ، مع استحالة الجمع بين الفكرتين فى شىء واحد بعينه ، وإذن فقد كان بين الفكرتين صراع ، كانت الغلبة فيه للفكرة الجديدة ، وهى غلبة لا تقف عند حد الرياضة الذهنية ، بل يكون لها طريقها إلى التطبيق والتنفيذ ، بحيث تتغير الأمور على أرض الواقع تغيرا يجعل لها صورة غير التى كانت ، وبهذا يصبح لكلمة « ثورة » معناها العينى المحسوس .

خذ مثلا ثانيا لمثل هذا الاختلاف الذى يحتم علينا أن نأخذ بأحد الطرفين دون الآخر ، لما بين الطرفين من تناقض يمنع الجمع بينهما فى لحظة واحدة ، الاختلاف على مبدأ التعليم ، أيكون واجبا على الدولة إزاء المواطنين بحيث تتكفل الدولة بنفقاته فى كل مراحله ، أم يكون من الخدمات التى تباع لمن يملك المال لشرائها ؟ هاهنا كذلك « صراع » بين الفكرتين ، لأن قبول الفكرة الأولى بالنسبة إلى مرحلة معينة من مراحل التعليم ، يقتضى رفض الفكرة الثانية ، فلو فرض أن كان لكل من الفكرتين أنصار ، كان بين الفريقين صراع فكرى ، وهنا نلاحظ للمرة الثانية أن الصراع عندئذ إذا انتهى إلى انتصار فكرة على فكرة ، كان معنى ذلك تغيرا حقيقيا فى دنيا الواقع .

وهاك مثلا ثالثا للصراع الفكرى حين يتم معناه ، قضية المرأة وحريتها حين أعلنها قاسم أمين ، فهل تخرج المرأة — التى هى من أوساط لم تكن تسمح للمرأة فيها بحقوق معينة — هل تخرج تلك المرأة إلى حيث تظفر بحقوقها تلك ، من سفور ومن تعليم ومن مشاركة فى الأعمال العامة ؟ هنا تكون الإجابتان بالإيجاب والنفى إجابتين متعارضتين تعارضا يجعل صواب الواحدة منهما مؤديا بالضرورة إلى خطأ الأخرى ، ونلاحظ للمرة الثالثة أن مثل هذا

الاختلاف الفكرى مؤد إلى تبديل صورة الحياة الواقعة إذا ما كتب النصر للفكرة الجديدة على الفكرة القديمة .

ومثل رابع وأخير للصراع الفكرى بمعناه الذى حددناه له ، تلك المشكلة التى ثارت فى أربعينات هذا القرن عن الكتابة العربية : أنبقى عليها كما هى بأحرف عربية ، أم نبدل هذه الأحرف بأحرف لاتينية ؟ هاهنا أيضا ترى كيف يجىء الأخذ بإحدى الفكرتين مبعدا للفكرة الأخرى ، وفى هذه القضية قد حدث أن كان النصر للفكرة القديمة فاختفت الفكرة الجديدة ، فلبثت صورة الواقع على حالها لم يصبها تغير .

ونستطيع أن نمضى فى ضرب الأمثلة لما قد حدث فى حياتنا الفكرية خلال هذا القرن من « صراعات » حقيقية بين أفكار تتصل بهذا الجانب أو ذلك من جوانب حياتنا ، وهى صراعات يتحتم فيها الأخذ بأحد الطرفين المتصارعين دون الآخر ؛ مع استحالة الجمع بينهما فى مشكلة واحدة بعينها ، وقد كتبت الغلبة فى معظم الحالات للفكرة الجديدة ، فتغيرت الحياة فيما يتصل بالفكرة الغالبة ، لكن تلك الغلبة أحيانا لم تكن من نصيب الفكرة الجديدة ، فظلت الفكرة القديمة غالبة سائدة ، وبالتالى لم تتغير الحياة فى جانبها المتصل بتلك الفكرة ، وهنا ينبغى أن نذكر حقيقة هامة ، وهى أن « التغير » فى ذاته ليس هو المقصود ، إنما المقصود هو التغير الذى يحدث تطورا وتقدما ونموا ، فإذا كانت الفكرة الغالبة فى الصراع ، محققة للتطور ، كانت خيراً من زميلتها ، بغض النظر عن أيهما جديد وأيهما قـــديم .

٣

أما الحالة الثانية من الحالات الأربع التى أسلفنا ذكرها ، فهى حين يتناول كل من المتجادلين جانبا من المشكلة المعروضة غير الجانب الذى

يتناوله الآخر ، وعندئذ لا يكون بين الطرفين « صراع » بقدر ما يكون بينهما تعاون وتكامل ، حتى ليجوز لنا ضم الصواب الجزئى الذى أدركه أحدهما إلى الصواب الجزئى الذى أدركه زميله ، ليكون لنـــا بذلك الضم الصواب كله ، أو شطر من الصواب — على أية حال — أكبر من كل من الصوابين على حدة ، وقد ضربنا لذلك مثلا مشكلة العلوم وترجمتها ، فهل ننقلها إلى العربية أو نتركها على أصلها فى أيدى طلابنا ودارسينا ، ونسوق الآن مثلا آخر أو مثلين .

فالمشكلة ما زالت قائمة ، والنزاع ما زال محتدما ، حول الفصحى والعامية بأيهما نكتب فى مجال القصة والمسرحية والشعر بصفة خاصة ، وسؤالنا الآن هو هذا : أحقا نحن بإزاء طرفين نقيضين لا يلتقيان ؟ هل المسألة هى إما أن نكتب بالفصحى ولا عامية وإما أن نكتب بالعامية ولا فصحى ؟ ألا يجوز أن يكون هنالك موقف يجمع بين الفصحى فى سياق والعامية فى سياق ؟ ماذا لو كتب متن القصة — مثلا — بالفصحى وحوار العامة بالعامية ؟ ماذا لو أخذنا من الفصحى بطرف ومن العامية بطرف كالاقتراح الذى قدمه الأستاذ توفيق الحكيم ؟ إن ما يقوله أنصار الفصحى لا ينقض بالضرورة ما يقوله أنصار العامية ، كلا ولا ما يقوله أنصار العامية بالذى ينقض ما يقوله أنصار الفصحى ، بدليل أننا قد رأينا بالفعل آثاراً أدبية التقى فيها الطرفان على وجه من الوجوه .

وقريب من هذا مشكلة الشعر القائمة المحتدمة بين قديمه وحديثه ، ويحلو للقائمين بها أن يسموها « صراعا » كأنما لو نظم الشعر شاعر على النسق التقليدى تحتم ألا يقرضه شاعر آخر على أى نحو شاء ! نعم كأنما فى العربية كلها شاعر واحد وهو إما أن يقول الشعر على هذه الصورة أو على نقيضها ! هب أن سائلا سألك : أتريد للناس أن يأكلوا اللحم أو الأرز ؟ أفلا يكون الجواب : أريد لهم أن يأكلوا اللحم والأرز ومائة صنف آخر غير اللحم

والأرز إذا أسعفتهم جيوبهم وبطونهم ، ولقد شهدنا فى هذه « المعركة » عجبا ، إذ شهدنا شاعرا ينظم الشعر على صورته التقليدية من وزن وقافية ، ولأن شخصه محبب لدى أنصار الشعر الجديد ، رأوا فى شعره شعراً جديداً — إننى أؤكد لقارئى أنى لا أكتب هذا مؤيدا لجديد أو قديم ، بل أكتبه لأبين ألا « صراع » فى مثل هذه المشكلات ، لأن الطرفين المتنازعين لا يزيح أحدهما الآخر ، بل يأتى ليقف إلى جواره ، كأنما أنت صاحب منزل ذى ثلاث غرف فأضفت إليها غرفة رابعة .

ولقد شهدنا كذلك معركة عنيفة فى عشرينات هذا القرن وثلاثيناته بين أنصار الجديد وأنصار القديم — وكان الجديد والقديم عندئذ معناهما على التوالى : الثقافة الأوروبية والتراث العربى — وكان بيننا من انتصر للأولى انتصارا تاما ، ومن انتصر للتراث العربى انتصاراً تاما ، ولو كان المتقاتلون ذوى بصر وسمع ، لرأوا بين ظهرانيهم — حتى فى ساعة احتدام المعركة — أدباء اجتمعت فى قلوبهم وفى عقولهم أطراف الثقافتين معا ، مما يدل دلالة قاطعة على أن المسألة ليست إما هذا أو ذاك ولا اجتماع بين الجانبين ، بل هى على صورتها الأصح : هذا وذاك معا ، فهل تعد طه حسين مثلا مشربا بالثقافة العربية وحدها أو تعده مشربا بالثقافة الأوربية وحدها ؟ هل تعد العقاد من الفريق الأول أو من الفريق الثانى ؟ وكذلك قل فى هيكل والمازنى وغيرهما ، وهاهى ذى الأعوام قد كرت بنا إلى يومنا الراهن ، فإذا الثقافتان اليوم يتلاقيان فى وحدة — إلا تكن قد تمت فهى فى طريقها إلى أن تتم — بحيث يتكون منهما ما يصبح ثقافة جديدة مطبوعة بطابعنا الحديث .

٤

وكذلك ليس من ضروب « الصراع » الفكرى أن تختلف العبارتان فى اللفظ لكنهما تترادفان فى المعنى ، وقد أسلفت لذلك مثلا هذا الخلاف الظاهرى

الذى تجرى به أقلام طائفة من كتابنا اليوم عن « الاشتراكية العربية» و « التطبيق العربى للاشتراكية » ، وأريد الآن أن أزيد من الأمثلة لعلها توضح ما نريد ، فمن المشكلات القائمة بيننا اليوم مشكلة « الالتزام » فى الأدب والفن ، بل وفى الفكر بصفة عامة ، وإن الحديث فى المشكلة ليوحى بأن هنالك فريقين : أحدهما يقول بوجوب الالتزام ويقول الآخر بعدم وجوبه ، على أن ثمة مسلمة متفقا عليها ، وهى أن الالتزام لا يقصد به الإلزام ، بمعنى أن الحركة تنبع من داخل المفكر أو الأديب ، ولا تفرض عليه من عوامل خارجية ، وإذن فقد انحصر الخلاف « المزعوم » فى أن فريقا يقول : إنه لابد أن يكون عند الأديب أو المفكر هدف يلتزم بلوغه بالوسائل التى يراها ، على حين أن الفريق الآخر يقول — فى زعم الزاعمين — إنه لاهدف هناك عند الأديب أو المفكر ، ولذلك فلا وسائل معينة محددة ، وتسأل الزاعمين : ترى هل يمسك المفكر غير الملتزم — أو الأديب — قلمه ، ويغمض عينيه ، ويخبط بالقلم على الورق كيف اختلجت الأصابع ، كأنه قط وجد أمامه آلة كاتبة فراح يخبط على مفاتيحها بمخالبه ؟ فيكون جواب الزاعمين عن سؤالك هذا — فيما أظن — هو شىء كهذا : لا بل إن غير الملتزم هو من يفكر للفكر نفسه ، ومن يصنع أدبا للأدب نفسه ، وفنا للفن نفسه . . أى أن الأهداف « داخلية » لا « خارجية » — إن جاز هذا الوصف — ونحن نقول لهؤلاء : إن هذا هو التزام ، ولا فرق — من حيث « الإلتزام » ذاته — بين أن يكون الهدف هو داخل الأثر الفكرى أو الأدبى ، أو خارجه ، كلاهما التزام لصاحب الأثر بما أراد أن يصنعه ، فإذا كان هنالك بعد ذلك اختلاف بين قائل بأن الهدف لابد أن يكون خارج الأثر المصنوع ، وقائل آخر بأنه إنما يكون داخلا فى كيان الأثر ذاته ، فليس الاختلاف عندئذ على « الالتزام » وجودا وعدما ، بل الاختلاف على موضع الهدف الذى يراد التزامه ، وإذن فلا فرق — من حيث الالتزام — بين عبارتين : إحداهما تقول إن الأدب هو للأدب ، وأخرى تقول إن الأدب للمجتمع ، إذ

العبارتان كلتاهما تقرران الالتزام على حد سواء وبمعنى واحد ، وإن اختلف فيهما الشيء الذى نلتزم به ، وإنه لمما يزيد هذا الأمر وضوحا ، أن القائلين بأن الأدب الملتزم معناه التزام بمشكلات المجتمع ، لا يفوتهم أن يؤكدوا بأن هذا الالتزام بمشكلات المجتمع لا يعفى الأديب من أن يلتزم « أيضاً » بما يوجبه الفن الأدبى من قواعد وأصول ، وحتى لو أخذنا بهذا التفسير ، فإن الخلاف بين الفريقين لا يكون خلافا على وجوب الالتزام أو عدم وجوبه ، بل يكون على « عدد » الالتزامات ، ففريق يقول إنهما التزامان : التزام بقواعد الفن الأدبى أولا ، والتزام بأن يكون المضمون هو مشكلات المجتمع ثانيا ، على حين أن الفريق الآخر يطالب بالتزام واحد ، هو التزام بقواعد الفن الأدبى ، ولا شأن لنا بعد ذلك بالمضمون ونوعه ، فإذا كانت هذه هى حقيقة الموقف ، أفلا يكون الفريقان معا على اتفاق فى فكرة الالتزام من حيث هو كذلك ؟ وإلا فأين هو الأديب الواحد أو الفنان الواحد أو المفكر الواحد ، على طول التاريخ الثقافى كله ، الذى لم « يلتزم » فى عمله شيئاً ما ؟ فإذا قال قائل هنا : لا ، بل نريده أن يلتزم كذا لا كيت ، كان ذلك « إلزاما » لا « التزاما » . . وقد اعترفنا جميعا بأنه لا إلزام .

وأسوق مثلا آخر وأخيراً ، لاختلاف الرأى الموهوم ، حين تختلف العبارات فى لفظها ، حتى إذا ما أمعنت النظر فى مدلولاتها ، ألفيتها تستهدف هدفا واحدا ، والمثل الذى أسوقه هو اختلاف القائلين بالفردية والاجتماعية ، ففى ظنى أنه لو ترك التقابل بين الطرفين هكذا مطلقا من القيود ، لأفرغناه من معناه ، فالمعنى الحقيقى المقصود هو ألا ينشط الفرد فى ميادين العمل والفكر إلا بما عساه أن يخدم المجموع ، لكن هذا نفسه لا ينفى أن يكون الفرد فى نشاطه فرداً ، وإنما هو مطالب بنوع معين من النشاط الذى يحقق به فرديته والذى يفيد المجتمع فى الوقت نفسه ، إذ قد ينشط الفرد بما يهدم المجتمع ، وإذن فليس الشرط هو ألا ينشط الفرد من حيث هو فرد ، بل الشرط هو

أن يوجه نشاطه الفردى نحو خدمة الناس ، افرض أن الفرد الذى نخاطبه بهذا الكلام يحترف مهنة الحكم فى لعبة الكرة ، فكيف يمكن أن يمارس حرفته إلا من حيث هو فرد؟ لهذا فنحن لا نطالبه بأن يحد من فرديته ، بل نطالبه بأن يوجه نشاطه الفردى فى أدائه لحرفته نحو هدف معين يخدم اللاعبين جميعا ، إن أشد أنصار الفردية تعصبا لرأيه ، لا يطرح الناس من حسابه ؛ بدليل أنه يتكلم ليعبر عن رأيه ذاك ، ويرسل كلامه إلى المطبعة ليطبع وينشر ، وهو حين يتكلم وحين يعمل على نشر كلامه ، إنما يتوجه به نحو الناس ، وإذن فالقائلون بالفردية والقائلون بالاجتماعية ، إنما يقولان شيئاً واحدا ، إذا كان المراد هو أن يكون النشاط الفكرى أو العملى ذا صلة بالمجتمع كله أو بعضه ، ولا يكون بينهما فرق إلا إذا قصرنا معنى الفردية على النشاط الذى يهدم المجتمع : ويعارض مصالحه ، لكن من أين يتحتم هذا المعنى ؟ وعلى كل حال ، فلو كان دفع المجتمع أو تعويقه هو موضع الحديث ، كان لمثل هذا الاختلاف معنى ، أما أن يكون المحوران هما الفردية والاجتماعية ، من حيث هما ، فلا اختلاف هناك فى حقيقة الأمر ، لأن الفردية لا تكون إلا فى مجتمع .

٥

وإن أغمض الحالات جميعاً عن الرؤية ، هى الحالة الرابعة — من الحالات التى أسلفنا ذكرها — حين يكون لكل متحدث مشكلته التى يتصدى لها ، وبرغم ذلك يظن المتحدثان أنهما يتصديان لمشكلة واحدة بعينها ، وأن أحدهما إذا أصاب الرأى ، تحتم أن يوصم زميله بالخطأ .

وأعيد القول مرة أخرى ، بأن الخلاف لا يكون بين رأيين ، إلا إذا كان الرأيان مما يتعلقان بسؤال واحد ، أى أنهما معاً يندرجان فى مقولة واحدة ، فإذا سئلنا — أنت وأنا — عن جدران هذه الغرفة ، فقلت أنا إنها

بيضاء ، وقلت أنت إن ارتفاعها أربعة أمتار ، فليس هذا الذى بيننا هو خلاف فى الرأى ، لأنك بمثابة من يجيب عن سؤال غير السؤال الذى أجيب أنا عنه ، أنت تتحدث عن « الكيف » وأنا أتحدث عن « الكم » وهما مقولتان مختلفتان .

وحسبى هنا مثل واحد أسوقه لاختلاف الرأى المزعوم ، حين لا يكون فى حقيقة الأمر اختلاف ، لأن كل رأى من الرأيين متصل بمشكلة غير المشكلة التى يتصل بها الرأى الآخر ، وليكن هذا المثل هو اختلاف النقاد على مبدأ النقد الأدبى ماذا يكون ؟ فهاهنا تجد إجابات كثيرة ، ناقد يجعل مبدأ البحث عما تحمله القطعة الأدبية من رسالة فكرية ، وناقد آخر يجعل مبدأ البحث عن القالب الذى صبت فيه تلك الرسالة إذا كان ثمة رسالة ـ وناقد ثالث ، ورابع وخامس إلى آخر الصف الطويل ، ويزعمون أنهم مختلفون فى مشكلة واحدة بعينها ، وليس الأمر كذلك ، لأن كلا منهم يهتم بشىء غير الشىء الذى يهتم به الآخر ، افرض أننا أربعة أصدقاء دخلنا معاً مكتبة ليبحث كل منا عن كتاب غير الكتاب الذى يبحث عنه الآخر : واحد يريد كتاب الوجود والعدم لسارتر ، وآخر يريد كتاب مبادئ الهندسة لأقليدس ، وثالث يسأل عن الأيام لطه حسين ورابع يطلب ديوان العقاد ، فهل يكون بيننا خلاف على رأى ؟ وهكذا قل فى أربعة نقاد يتناولون قصة أو مسرحية ، بمبدأ نقدى لكل منهم غير المبدأ الذى يأخذ به زميله ، فالقصة المنقودة هى الدكان الذى سيدخلونه جميعاً ، لكن لكل منهم فيها مأرباً ، إن وجده كان خيراً وإلا فهو يخرج منها بغير زاد ... اختلفت المطالب ، أى اختلفت الأسئلة فاختلفت الإجابات بالضرورة ، فلا صراع هناك كما قد يظن المغرمون بالصراع الفكرى ، حيث يكون ، وحيث لا يكون بغير تمييز .

أزمة القيم في عصر الانطلاق

١

لا أريد أن هنالك أزمة قائمة بالفعل بين جديد القيم وقديمها ، لكني أريد أزمة نقيمها ونخلقها خلقا ؛ فليس أهون على الإنسان من أن يحيا فى عالمين : فعالم خارجي عام يضطرب فيه مع الناس فى أوجه النشاط والعمل ، يحكمه فى التعامل معهم مجموعة من القوانين واللوائح ، وعالم داخلى خاص يعيش فيه مع أهله وخلصائه ، تضبطه معهم مجموعة من المعايير ، قد تتفق وقد لا تتفق مع معايير العالم الخارجى حيث سائر المواطنين الذين لا تربطه بهم صلة القربى القريبة أو الصداقة الحميمة ؛ فإذا كان مما يجوز له هنا أن ينفض نفسه نفضاً بحيث يمدح ما يمدحه عن صدق ويذم ما يذمه عن صدق ، فلا يجوز له هناك أن يمدح أو يذم إلا ما يريده له الناس من مدح وذم ؛ وإذا كانت علاقته هنا مع أفراد أسرته ومع أصدقائه هى أن يقف الواحد منهم إلى جانب الآخرين فى صف واحد ، أقدامهم كلهم دائسة على الأرض ، ورءوسهم كلهم معتدلة القامة لا تنحنى تحت حمل يثقلها من أعلى ، فعلاقته هناك مع سائر المواطنين فى المكتب والمصنع والشركة والمصرف ، بل وفى الملعب وفى الطريق هى أن يقفوا فى عمود رأسى ، الواحد منهم على أكتاف من دونه ، وإذا كان مما لا يجوز له هنا أن يسرق الوقت والجهد والمال من سواه ، فتلك كلها أمور جائزة له هناك ، لايمنعه من أدائها إلا خشية العقاب

نعم ، ليس أهون على الإنسان من أن يعيش فى عالمين ، لكل عالم منهما قواعده وقوانينه ؛ ويغلب أن تكون القواعد والقوانين التى تضبط

السلوك فى العالم الخارجى العام هى تشريعات مسنونة من صاحب السلطان ، وأن تكون القواعد والقوانين التى تضبط السلوك فى العالم الداخلى الخاص هى مواضعات خلقية وعرف وتقليد ؛ ويغلب كذلك أن تكون للأولى من ألوان العقاب المقررة ما يردع الناس عن مجاوزة الحدود المشروعة ، وألا يكون للثانية من ألوان العقاب إلا لذعات الضمائر واستهجان الآخرين ؛ وإنه لمن المألوف لهذا الازدواج أن يكون هو الحالة الطبيعية التى لا تثير دهشة عند أحد (إلا أن يكون من المشتغلين بفلسفة الأخلاق) فى العلاقات بين أمة وأمة أخرى ، كأنما ليس ثمة من ضير على الإنسان أن يعامل مواطنيه على نحو ، وأن يعامل أبناء البلاد الأخرى على نحو آخر ؛ فالفعل الواحد المعين يفعله فى بلده فيكون خيانة كبرى يستحق عليها الإعدام ، والفعل نفسه يفعله فى بلد آخر فيستحق به من مواطنيه أوسمة التقدير . . . أقول إنه من المألوف لهذا الازدواج فى القيم أن يكون هو الحالة الطبيعية بين أفراد أمة مع أفراد أمة أخرى ؛ لكنه لا يكون هو الحالة الطبيعية بين أبناء الأمة الواحدة إلا إذا كان فى الأمر جانب خبىء يحتاج لأن يكشف عنه الغطاء لتقع عليه الأبصار فى ضوء النهار ؛ وكشف الغطاء عما فى أنفسنا من ازدواج فى القيم ، من شأنه أن يحدث الأزمة التى أشرت إليها فى أول المقال .

٢

وأهم ما يحدث ازدواجا فى القيم بين أبناء الأمة الواحدة ، هو أن تكون تلك الأمة فى مرحلة انتقالية من مراحل نموها وتطورها ، والمعلوم فى مثل هذه الحالة أنه وإن تكن أسس التعامل بين الناس منبثقة آخر الأمر من شبكة العلاقات الاقتصادية ، فإذا تغيرت هذه العلاقات كان التغير فى أسس التعامل كلها لاحقاً ضرورة وحتماً ، إلا أن التغير المادى الاقتصادى أسرع دائماً من نتائجه الخلقية ، حتى لكثيراً ما يحدث أن يجىء التغير

الخلق بعد أسبابه من التغيرات الاقتصادية بسنوات طوال ، بل إنه قد لا يجىء ، ويظل الإنسان فى حالة قلقة بين ما يكسب به العيش فى عالمه الخارجى وبين ما يدخل الطمأنينة والسكينة على نفسه فى عالمه الداخلى ؛ لقد سارت الإنسانية فى تطورها من اقتصاد الرعى الى اقتصاد الزراعة ، ومن هذا إلى اقتصاد الصناعة ، وكان لها فى كل طور من هذه الأطوار أخلاق تلائم المحيط الاقتصادى ، لكن ما أكثر ما تخلف فى كل مرحلة من أخلاق المرحلة السابقة عليها ؛ فنى مجتمعنا الزراعى هنا فى مصر ، كانت تسود – إلى جانب ما تقتضيه حياة الزراعة من أخلاقيات – بقايا من مجتمع البداوة الرعوية احتفظ بها العرب من عهد بداوتهم ونقلوها إلى المجتمعات التى كانت قد استقرت فى زراعتها أمداً طويلا ؛ وها نحن أولاء فى حالة انتقال من طور الزراعة إلى طور الصناعة ، لكننا مازلنا مثقلين بأخلاقيات المجتمع الزراعى جنباً إلى جنب مع ما تدعو إليه الحياة الجديدة – بعلمها وصناعتها – من أخلاقيات جديدة .

لقد استقرأ « روستو » فى كتابه « مراحل النمو الاقتصادى » مراحل السير التى اجتازتها البلاد – على اختلاف مكانها وزمانها – فى تطورها الاقتصادى بما يستتبع ذلك من تطور اجتماعى وثقافى وسياسى ، فوجدها خمس مراحل ، هى : المرحلة التقليدية ، تتلوها مرحلة التحول ، ثم مرحلة الانطلاق ، وهذه تتلوها مرحلة النضج ، وأخيراً تجىء مرحلة الرفاهية على المستوى الحضارى الرفيع .

فى المرحلة التقليدية الأولى ، تكون أوضاع الحياة محددة ضيقة المجال ، لكل شىء قيوده من التقاليد والعرف ، ولكل حركة طريقها المرسوم ، حتى لا يجوز للسائر أن يمشى بأسرع ولا بأبطأ مما ينبغى ، ولا للضاحك أن يضحك بصوت أعلى مما يجب ؛ العمل الرئيسى فى هذه المرحلة زراعة ، والسلطان الحقيقى فى أيدى ملاك الأرض ، وصالح الأسرة فى هذه المرحلة فوق صالح الأمة ، ولكل أسرة مستواها الطبقى ، فلا يؤذن لأبنائها أن يشرئبوا

بأعناقهم إلى ما هو أعلى . . . ثم تسرى أشعة العلم فى جسم الحياة — إما قليلا قليلا أو دفعة سريعة — فيتبع العلم صناعة تشغل بعض الأيدى عن فلاحة الأرض ، وتجعل المدينة مركز القوة دون الريف وقراه ؛ بل إن حركة التصنيع لتمس الزراعة نفسها ، فإذا الحقل بمكناته وجراراته كأنه مصنع ، وإذا القرية كأنها مدينة صغيرة ، وتلك هى معالم المرحلة الثانية : مرحلة التحول .

حتى إذا ما كملت عملية التحول ، واستكمل المجتمع خلالها ملامح وجهه الجديد ، دخل فى مرحلة الانطلاق ، وفيها تتجدد خلاياه كلها لتلائم الحياة العلمية الصناعية الحضرية الجديدة ، فتتغير العلاقات الإنسانية بأسرها ، وتتغير الحقوق والواجبات ؛ تتغير قيمة العمل بالسواعد بالنسبة إلى أصحاب الفراغ ، وتتغير مهمة الحاكم بالنسبة إلى المحكوم ، وتتغير العلاقة بين الرجل والمرأة ، بين أهل الريف وأهل الحضر . . . يتغير كل شىء فى مرحلة الانطلاق لتندفع الملامح الجديدة التى نشأت فى مرحلة التحول ، حتى تبلغ مداها ، وهذه هى المرحلة التى نقف اليوم على مشارفها ، لنجتازها فى عدد من السنين يكثر أو يقل بحسب دوافع التطور ، ثم لننتهى منها إلى المرحلتين الأخيرتين : مرحلة النضج ومرحلة الرفاهية على مستوى حضارى رفيع .

وأوضح ما يلفت أنظارنا فى مرحلة الانطلاق هذه ، ازدواج القيم التى نعيش على هداها : فقيم تخلفت من المرحلة الأولى — مرحلة العرف والتقليد — وصمدت عبر المرحلة الثانية — مرحلة التحول ؛ وقيم تقتضيها حياة العلم والصناعة : فى الأولى تكون الأولوية لمن يملك على من لا يملك ، وفى الثانية تكون لمن يعمل على من لا يعمل ؛ فى الأولى تواكل واستسلام للقدر ، وفى الثانية اعتداد بحرية إرادة الإنسان ، وتسليم بنتائج العلم ؛ فى الأولى تغليب للوجدان على منطق العقل ، وفى الثانية تغليب للعقل على مشاعر الوجدان ؛ فى الأولى تشويه للماضى بالتهويل والخرافة ، ثم الاحتماء

بهذه الصورة المشوهة والتمسك بها لذاتها ، وفى الثانية تنقية للماضى ليكون فى أيدينا سلاحاً للحاضر وعدة للمستقبل ؛ فى الأولى شخصية ضائعة هضيمة لمن يلتهمها، وفى الثانية تثبيت للشخصية واعتزاز بها فى غير صلف أعمى ؛ فى الأولى قبول للواقع كما يقع لأنه من صنع القدر ، وفى الثانية تغيير للواقع عما وقع لأنه من صنع أيدينا .

أقول إن أول ما يلفت أنظارنا ، ونحن على مشارف المرحلة الثالثة من مراحل السير : مرحلة الانطلاق ، ازدواج القيم ؛ فنحن مشدودون اليوم بين قديم وجديد ، نعمل بأجسادنا على نحو ، ونفكر بعقولنا ونحس بقلوبنا على نحو آخر ، كمن يعزف على القيثارة لحناً لكنه يغنى لحناً آخر ؛ نعم إنها سنة الحياة أن يبطئ التغير الخلقى بحيث لا يلحق بالتغير المادى إلا بعد أمد قد يطول ، فواجبنا أن نستحث الخطى لنسرع نحو التئام الفجوة بين خارج الإنسان وداخله .

٣

وحتى لا يكون حديثنا على مستوى التجريد والتعميم ، ندعمه بأمثلة مجسدة معينة مما وقع لنا فى خبراتنا الحية ، أمثلة تبين أننا نقول بألسنتنا ما لا نحس صدقه بقلوبنا ، إذ نردد بالألسنة معايير المرحلة الجديدة من مراحل حياتنا ، لكننا ما زلنا معلقين فى قلوبنا بمعايير أخرى ذهب زمانها :

جاءنى من مكتب حكومى خطاب يحدد لى موعداً فى الساعة التاسعة من صباح يوم معين ؛ وذهبت قبل التاسعة ببضع دقائق لأكون حاضراً عند تمام التاسعة كما ذكر لى فى الخطاب ؛ لكننى وصلت لأجد المكان خالياً من كل أثر للحياة والأحياء ، وأصخت السمع فإذا صوت رجلين يتحدثان فى غرفة بعيدة ، فسرت نحو مصدر الصوت ماراً فى ممر ضيق يفصل غرف

المكاتب عن يمينى ويسارى ، لا يقع فيها البصر إلا على مناضد ومقاعد قد خلت من آهليها ؛ ووصلت إلى مصدر الصوت فإذا خادمان يسمران ، وحييت استحياء ، لأننى شعرت بالذنب الذى يشعر به من يخوض حرماً مقدساً لم يكن من حقه أن يخوضه ؛ وسألت مستفسراً : أين عساى أن أذهب ؟ وأبرزت لها الخطاب الذى جاءنى بتحديد الموعد ؛ وتناول أحدهما الخطاب وقرأ ، وناوله لزميله ليقرأ ، ثم رداه إلى ، وأحدهما يقول — والآخر يكرر قوله كأنه الصوت والصدى — هم يقولون التاسعة ، لكنهم لا يقصدون التاسعة ، هم لا يحضرون قبل الحادية عشرة ، فإذا كان وراءك مشوار فاذهب واقض حاجاتك ثم عد ، وإلا فانتظر فى البهو الخارجى . . . » .

آثرت أن أنتظر فى البهو الخارجى ، فجلست على مقعد كسيح القوائم معفر الأجزاء ، إلى جوار منضدة فرشت بقطعة من « الجوخ » الأخضر ، ويا ليتها ما فرشت . . . وبعد نصف ساعة جاء موظف ودخل غرفة من الغرف التى تفتح على البهو الذى كنت أجلس فيه ؛ فانتظرت حتى رأيته قد استقر فى جلسته وشرب قهوته ، وبدأ يفتح الخزائن من حوله ليخرج من جوفها أوراقاً ؛ ثم استأذنت فى الدخول ودخلت ، وأبرزت له الخطاب الذى جاءنى وسألت : ترى هل أخطأت المكان أو أصبت ؟ فنظر فى الخطاب ، وقال وهو لا ينظر إلى : « بل أصبت ، فانتظر حيث كنت ، حتى يجيئوا » . . . ترى من هم . . . أولئك الذين لا يتحدثون عنهم إلا بضمائر الغائب فى نغمة كأنها توحى بأنهم سيهبطون علينا من عالم مجهول ؟ ومر نصف ساعة آخر ، ودخل رجل يحمل حقيبة ، لكنه كان زبوناً مثلى — وإن يكن أحرص منى لأنه انتفع من زمنه بساعة كاملة أضعتها أنا عبثاً — وجلس على مقعد بجوارى ، وكأنه ألف أن يقصد إلى هذا المكان لينتظر ؛ وهكذا أخذت أنصاف الساعات وأرباعها تمضى ، والقادمون يحضرون واحداً فواحداً ،

ويدخلون الغرف المختلفة ؛ وقاربت الساعة الحادية عشرة ، وحالى هو كحالى منذ قدمت فى الساعة التاسعة ، إلا مللا وسأماً أخذا يزدادان معى حتى كدت أنفجر ؛ وكنت عندئذ قد سمعت حديثاً عالى النبرة وضحكات صادرة عن قلوب خالية من الهموم ، فرجحت من جرأة الحديث والضحكات أنها لا بد صادرة عمن لا يخشون أحداً ، وإذن فلا بد أن يكونوا « هم » الذين أشير إليهم بضمير الغائب . . . وجررت قدمى جراً فى حذر ، إلى حيث الغرفة التى انبعث منها الحديث والضحك ، فإذا ثلاثة يجلسون على ثلاثة مكاتب ، وعليهم جميعاً سمات الوقار والتهذيب ؛ فأملت خيراً ، ونقرت الباب نقرة خفيفة ، وحييت وسألت السؤال نفسه الذى سألته قبل ذاك مرتين ؛ فما كان أشد دهشتى أن رد على فى عنف شديد أحد الرجال الثلاثة ، قائلا : من تكون أنت؟ فقلت : أنا فلان — قلتها فى هدوء شديد ؛ وشاء لى حسن الحظ أن يكون اسمى معروفاً له ، وأن يكون قد قرأ لى شيئاً ما ، فانقلب غضبه رقة عذبة ، وراح يعتذر لى ، معاتباً إياى : كيف لمثلى أن يجلس فى البهو منتظراً ، وكان ينبغى له أن يفصح عن شخصيته فور قدومه ؛ وأصر إصراراً شديداً على أن أجلس معهم قليلا ، وأن يستضيفنى بفنجان من القهوة ، ولعله أراد أن يعيد إلى الثقة فى نفسى ، ففتح موضوعاً فى الفلسفة زعم أنه يشغله منذ زمن بعيد ، وأراد أن ينتهز فرصة وجودى معهم ليستوضحنى بما يزيل عنه الشك والقلق . . . وبعد ذلك فحص أوراقى التى من أجلها جئت .

انظر إلى هذه القصة العابرة وما قد تجسد فيها من قيم ، تجدها كلها قيماً هى نفسها قيم المرحلة الأولى من المراحل الخمس التى أسلفت لك ذكرها ، أعنى مرحلة الاقتصاد الزراعى بكل ما تحمله من صفات ، وحسبى هنا أن أستخلص منها قيمتين اثنتين : الأولى هى قيمة الزمن ، والثانية هى قيمة التفاوت الطبقى بين المواطنين : أما عن الأولى فلم يكن فى اقتصاد الزراعة

فرق بين الساعة التاسعة والســاعة الحادية عشرة ، لأن الزرع لايختلف نموه إذا جاءه الرى مبكراً ساعتين أو متأخراً ساعتين ؛ وهنا أذكر ملاحظة عجيبة كنت قرأتها منذ أمد بعيد فى كتاب الاستعمارى الأكبر اللورد كرومر عن « مصر الحديثة » يقول فيها إنه على يقين من أن مصر لن تتحول فى أى يوم من الأيام بلداً صناعياً ، وذلك لسبب عنده عجيب ، هو أن الصناعة مرتكزة فى أساسها وصميمها على دقة التوقيت ؛ على حين أن المصريين تنقصهم هذه الدقة ؛ إن العامل الصناعى وهو واقف أمام الآلة الدائرة ليضع فيها شيئاً أو ليأخذ منها شيئاً كل دقيقة مرة أو كل دقيقتين مرة ، لايستطيع أن يغفل عنها قائلا للآلة : اصبرى حتى أتهيأ لك ؛ ومن ثم كان عنصر الزمن من أهم الأمور فى مرحلة الصناعة .

وأما عن القيمة الثانية : قيمة التفاوت الطبقى بين المواطنين ، فقد كانت كذلك نتيجة طبيعية فى مرحلة العرف والتقليد التى سادها الاقتصاد الزراعى ، لأن الزراعة بطبيعتها عندئذ كانت تتطلب صاحب أرض يسود وجماعة من الفلاحين يفلحون له الأرض ويسادون ، وليس من المعقول عندئذ أن يتساوى فى العرف سيد ومسود ؛ فللسيد معاملة وللمسود معاملة أخرى دون أن يحس السيد أو المسود شذوذاً فى هذا التفاوت ؛ ولكم سمعت آذاننا فى آلاف المواقف رجلا يظن أنه قد أهين ، فيسأل من وجه إليه الإهانة : أتعرف من أنا ؟ وذلك لأنه لا يكفيه أن يكون مواطناً كسائر المواطنين ، وأن تكون المعاملة الاجتماعية قائمة على أساس المواطنة وحدها بغض النظر عمن تكون أنت ومن أكون أنا من حيث العمل الذى يؤديه كل منا .

هاتان قيمتان اثنتان استخرجناهما من موقف واحد : قيمة الزمن وقيمة التفاوت الطبقى ، لندل بهما على ما زعمناه ، وهو أننا نعيش فى مرحلة الانطلاق بعلمها وصناعتها ، على قيم المرحلة البائدة ، ولن تستقيم الأمور وتتناغم جوانب حياتنا إلا إذا أحدثنا الثورة فى القيم ، كما أحدثناها فى الأوضاع

الاجتماعية والاقتصادية ، وإنها لثورة لا تتم لنا إلا إذا خلقنا - نحن رجال الفكر والأدب - أزمة فى نفوس الناس ليحسوا حدة التناقض القائم .

٤

لكن رجال الفكر والأدب منا ليسوا - فيما أحسب - على تصور واضح بعد ، ماذا تكون القيم الجديدة التى يحللونها فيما يكتبون ، ويجسدونها فيما ينشئون من قصص ومسرحيات ؛ وينشدونها فيما ينظمون من قصائد ؛ ولأضرب لك على اختلافهم فى تصور القيم الجديدة مثلا واحداً ، إن عصر الصناعة يقتضى حتماً أن تزول الفوارق شيئاً فشيئاً بين القرية والمدينة ؛ ذلك أن آلات الصناعة ستدخل شيئاً فشيئاً إلى الزراعة كما دخلت فى سواها ؛ ووسائل التعليم والإعلام واحدة هناك ، فما يثقف فلاح المزرعة فى القرية هو هو نفسه ما يثقف عامل الصناعة فى المدينة ؛ ووسائل المواصلات أسرعت وازدادت ، وطرق سيرها رصفت ، بحيث اشتدت حركة الانتقال بين القرية والمدينة شدة كادت تمزج الفريقين فى جماعة واحدة كل يوم ؛ إن الصحف التى تظهر فى القاهرة تظهر فى اللحظة نفسها فى معظم القرى ، والخبر المذاع فى القاهرة يذاع فى كل ركن من كل منزل فى طول البلاد وعرضها فى آن واحد . . . أفلا يكون من الطبيعى والحالة هذه ، أن تختفى قيمة قديمة كانت تتغنى ببراءة الريف وتندب حظ المدينة من الشر والسوء ، لتظهر قيمة جديدة لا تمتدح البراءة فى ريف (لاحظ جيداً أن البراءة هنا تنطوى على سذاجة) ولا تندب شراً وسوءاً فى مدينة ؟ لقد كان بعض السر فى القيمة القديمة أن يرضى أهل الريف بما هم فيه من طريق للحياة مسدود ، لئلا تنفتح أعينهم على لذائذ العيش فى المدينة ، أما اليوم وقد سرنا فى طريق يجعل القرية مدينة صغيرة ، فلم يعد ما يبرر أن يتغنى الشاعر بالريف دون المدينة ، ولا يبرر أن يكتب القصصى فإذا هو يرسم شخصيات الريف على أنها البريئة التى لم تفسدها المدنية بعد : ؛ هذه وجهة نظر أعرضها ، قد تجد من يعارضها

من القراء ومن يؤيدها ، فلا تكون معارضة المعارضين وتأييد المؤيدين إلا إثباتاً لما أزعمه ، وهو أننا لسنا جميعاً على تصور واضح بعد ، ماذا تكون القيم التى ندعو إليها ونحللها ونجسدها فيما نكتب :

فليس رجال الفكر والأدب منا على اتفاق بعد فى الأهداف ؛ نعم ، إننا جميعاً على اتفاق ما دام الأمر أمر أحكام عامة مجردة ، لكن اهبط من هذا التعميم والتجريد إلى حيث التفصيلات الجزئية ، تجدنا قد تفرقنا شيعاً وجماعات ؛ وهل منا — مثلا — من يعارض فى أن تكون الاستنارة العقلية — أعنى التعليم بكل معانيه — من أولى القيم التى يجب أن نذيعها بكل قوانا ؟ لكن سل هذا وهذا وذاك : ماذا تعده وسيلة للتنوير العقلى ؟ تجدهم قد تباينوا رجالا ثلاثة : فرجل يجد التنوير فى بعث القديم ، وثان يجده فى الاغتراف من غربى أوروبا ، وثالث يجده فى الاغتراف من شرقيها ، وربما وجدت رابعاً يأخذ بالأحوط فيقول : آخذ من كل شىء بطرف بحيث تجتمع لى الثقافة التى تتناسب مع مشكلاتنا الخاصة وتحدياتنا الخاصة .

وأخلص من هذا كله بنتيجة هى أننا بحاجة شديدة إلى احتكاك الآراء بكل ما استطعنا من حدة الجدل ، لكى تتبلور فى أذهاننا صورة متجانسة عن القيم المطلوبة للعصر الجديد ، وعندئذ نصب جهودنا فى كل مقال وفى كل قصة وفى كل مسرحية وفى كل قصيدة من الشعر ، وفى كل صورة أو تمثال ، نصب جهودنا فى هذا كله لنوجد فى صدور الناس أزمة نفسية يحسون بها ضرورة الانتقال فى دنيا القيم كما انتقلوا فى دنيا العمل ، حتى لا يستنيموا للازدواج القائم أمداً طويلا .

بأي فلسفة نسير ؟

١

هى خطوات ثلاث يخطوها الإنسان — فرداً أو جماعة — ليكتمل له لنضج والوعى ، وقد يقف عند أولاها ، أو عند ثانيتها ، فلا يكون له من النضج والوعى إلا بمقدار ما خطا ، أما الخطوة الأولى فهى التى يخوض فيها غمار الحياة العملية : يزرع أو يصنع أو يتاجر فيما قد زرع أو صنع ، يعلم أو يتعلم ، يجد أو يلهو ، يخوض فيها غمار هذه الحياة العملية خوضا موفقا هنا مخفقا هناك . . لانه وقع هنا على الفكرة الصائبة ، وأخطأها هناك ، لكنه فى كلتا الحالتين لا يستطيع أن يضع أصبعه على الفكرة المنبثة فى عمله ، بل هو لا يعرف أن فى تضاعيف عمله قد انبثت فكرة ، تلك هى الخطوة الأولى التى يلتف فيها الفكر فى ثنايا العمل فلا يظهر قائما وحده ، وأما الخطوة الثانية فهى حين يعن للإنسان أن يسترجع تلك المناشط التى نشط بها فى دنيا العمل ، ليتأملها لعله مستخرج منها ما كان قد انطوى فيها من أفكار ، لقد أقام جدران بيته عمودية حتى لا تنهار ، لكنه لم يتنبه عندئذ إلى فكرة « الزاوية القائمة » التى تقع بين سطح الأرض والجدار ، وكان قد زرع القمح فى أرضه ، لكنه لم يفرغ عندئذ ليبحث فى الزرع كيف يغتذى بعناصر الأرض وكيف ينمو ويثمر ، وربما كان قد مرض أثناء ذلك ، بل ربما كان قد أدرك أن الذى أمرضه هو بعوضة حطت على جسده ، لكنه لم يخل لنفسه يومئذ ليستخلص العلاقة بين البعوضة والمرض ، وأما الآن فقد عن له أن يسترجع أوجه حياته العملية ليخرج منها الأفكار التى كانت مطوية فيها ، حتى إذا ما تكاثرت بين يديه وتنوعت أخذ فى تصنيفها وتبويبها علوما علوما ، فهذا علم الرياضة الذى يبحث فى الخطوط والزوايا والمثلثات ،

وهذا هو علم النبات الذى يبحث فى الزرع كيف يتغذى وينمو ، وذلك هو علم الطب الذى يبحث فى المرض وكيف يعالج ، وبينما يكون الإنسان فى هذه المرحلة التى يستخرج فيها الأفكار من ثنايا الحياة العملية ليقيمها فى عالم وحدها هو عالم العلوم ، أقول إنه بينما يكون الإنسان فى هذه المرحلة الفكرية ، ترى أقدار الناس قد تفاوتت درجات ، فبعضهم يكفيه أن نصنف الأفكار علوما ، ولكن بعضهم الآخر قد تأخذه النشوة فيمضى فى هذا التجريد — أعنى استخراج الفكرة من العمل الذى كانت تجسدت فيه — يمضى فى هذا التجريد مرحلة أخرى وراء العلوم ، يتناول فيها تلك العلوم نفسها ليستخرج من مبادئها وقوانينها مبادئ أعم وقوانين أشمل ، فيكون عندئذ فى مرحلة فكرية هى التى نسميها بالفلسفة .

بهذا تنتهى الخطوة الثانية من خطواتنا الثلاث (كانت الخطوة الأولى عملا مجسدا أخفى فى تلافيفه أفكاره ، وكانت الخطوة التالية استخراجا لتلك الأفكار لتقوم وحدها وكأنما هى شىء مستقل عن العمل الذى كانت تجسدت فيه) وتبقى خطوة ثالثة بغيرها لا تتم الدورة ولا يكتمل النضج والوعى ، وهى أن نعود إلى أعمالنا الأولى نفسها — فتيارها مستمر لم ينقطع — نعود إلى زراعتنا وإلى صناعتنا ، إلى علمنا وتعليمنا ، إلى جدنا ولهونا ، لكننا هذه المرة نعود إلى تلك الأعمال وقد عرفنا كوامن أسرارها ، فلا يصبح التوفيق والإخفاق مرهونا بالحظ الذى يواتينا حينا ولا يواتينا حينا آخر ، بل إننا هذه المرة نمسك بالزمام فنوجه تيار الحياة العملية إلى حيث شئنا لا إلى حيث يقذف بنا الموج .

٢

إننا إذ نكون فى الخطوة الأولى ، لا نفرق بين نظرية وتطبيق ، فهنالك بين أيدينا مواقف تتتابع علينا من بيئة تحيط بنا ، وعلينا أن نرد عليها موقفا

موقفا بما يلائمها ، وهنالك تكوينات اجتماعية نجد أنفسنا أطرافا فى بنائها وعلينا أن نتفاعل مع بقية الأطراف تفاعلا من شأنه أن يصون ذلك البناء ، نجد أنفسنا — مثلا — أعضاء فى أسرة ، وأبناء فى أمة ، فنجد أمامنا قواعد وضعها لنا أسلافنا لنسلك على هداها داخل تلك التكوينات لنصونها ، فعلى الوالد كذا وكذا من الواجبات نحو ولده ، وعلى الولد كيت وكيت من الواجبات نحو والده ، والزواج يكون صحيحاً إذا اتبعت فيه القواعد الفلانية وهكذا ، ومن خرج على القواعد المرعية فى معاملاته مع أفراد أسرته أو أفراد أمته أو أفراد الإنسانية جمعاء ، فهو معرض لعقوبات القانون إذا كان خروجه مما نص عليه القانون ، ومعرض لاستهجان الناس إذا كان خروجه مما لم ينص عليه القانون ، ولكنه متروك للأصول الخلقية تسيره وتتحكم فيه ، وفى كل حالة من هذه الحالات « فكر » تقمص سلوكا مجسدا ، وقد يفيدنا فائدة كبرى أن نستخلص « الفكر » من قميصه السلوكى ، لنضعه وحده ، فيكون لنا بذلك مبادئ القانون أو مبادئ الأخلاق ، وعندئذ — كما أسلفنا القول — نكون قد تركنا الحياة العملية الحية المتشابكة الخيوط ، تركناها مؤقتا لندخل فى دار أخرى لا فعل فيها ولا تفاعل ، وهى دار لو أمعنا فى تسلق درجاتها كانت بذلك منزلا للفلسفة .

ولكم تسمع من الناس اتهامات يوجهونها إلى « الفيلسوف » لظنهم أنه قد ترك معترك الحياة العملية فى تفاعلاتها ومناشطها ، وفى حلوها ومرها ، كأنما هذا « الفيلسوف » قد لجأ إلى عزلته لينسج ثوبا من هواء ، وكأنما هو لم يعتزل وفى جعبته خيوط الحياة الواقعة ، ليحاول أن يستخلص منها هى نفسها « الفكر » المبثوث فيها ، لأنه بغير هذا يكون محالا عليه وعلى سواه أن ينقد الفكرة القائمة ليستبدل بها فكرة جديدة إذا رأى فى الأولى نقصا يعاب ، فالذين يحسبون « الفلسفة » بعدا عن الحياة العملية ، إنما يقتطعون الخطوة الوسطى من بين الخطوات الثلاث التى أسلفنا ذكرها ؛ ويبترون ما

بينها وبين الواقع الذى عشناه فى الخطوة الأولى والواقع الذى نريد أن نعيشه فى الخطوة الثالثة — فى الخطوة الأولى كان الواقع مقبولا بغير نقد وتحليل ، وفى الخطوة الثالثة سيكون الواقع واقعا بمشيئتنا وإرادتنا وتخطيطنا وتصميمنا .

فى الخطوة الثانية — خطوة التفكير المجرد الذى نصوغ به قوانين العلم ومبادئ الفلسفة — ننزع الفكرة من دنيا المكان والزمان لنجعلها مطلقة من قيودهما ، ففى المكان الفعلى والزمان الفعلى أحجار تسقط ومياه تتدفق وهواء يهب ، كل هذا نمارسه ونحن فى مستوى الحياة العملية (الخطوة الأولى) ، لكن قد يعن لواحد منا أن يعتزل حينا لعله يصوغ قانون الحركة مهما يكن الجسم المتحرك ، حجرا كان أو ماء أو هواء ، وإذا وفق فيما أراد ، كان له — ولنا — بذلك « فكرة » تحررت من قيود المكان والزمان ، لأنها تنطبق على كل مكان ؛ وكل زمان ، تنطبق على أى حجر ساقط وأى ماء دافق وأى هواء عاصف ، فهل نقول لمثل هذا العالم الذى اعتزل دنيا الواقع حينا لعله يجد لنا هذه الصياغة التى تصور الفكرة الكامنة فى وقائع العالم ، إنه رجل قد تركنا فى واقعنا النابض الحى ليعيش وحده فى عالم مجرد ، أليس الأصوب أن نقول إنه تركنا ليعود إلينا ، تركنا ومعه واقع بغير نظرية وسيعود إلينا بنظرية يجربها على الواقع ؛ وما نقوله عن العالم نقوله عن الفيلسوف مع اختلاف فى درجة التجريد ، لأن الفيلسوف كالعالم يبدأ من الواقع الذى تشابكت فيه المادة بالفكرة ، ثم يعتزل حينا ليفصل الفكرة عن مادتها ، والتبعة بعد ذلك تقع على من يقف عند هذا الحد من الطريق ، إذ لابد من استكمال الشوط ، فنعود بالفكرة — بعد نقدها وتمحيصها — إلى الواقع مرة أخرى فنجريه على غرارها ونحن على وعى وصحو وإدراك لما نحن فاعلون .

٣

إنه إذا اختلف الفلاسفة — وهم يختلفون — فليس الاختلاف منصبا على إدراكهم للواقع كما يقع بل هو منصب على تأويله ، أى أنه منصب على « الفكرة » التى استخرجوها من ذلك الواقع المشهود المحسوس : فالفيلسوف — كسائر عباد الله — ذو بصر وسمع ولمس وشم وذوق ، إنه كسائر عباد الله يرى الماء الدافق فى مجراه ويحس الهواء العاصف من حوله ، إنه يجوع ويظمأ ، إنه يعرف كيف تتكون الأسرة فى مجتمعه وعلى أى أساس تقوم الحكومة ، إنه يعلم كثيراً من طرائق البيع ، والشراء ، ويلمح كثيراً مما يحرك الناس فى تفاعلهم بعضهم مع بعض ، من حب وكراهية ورضى وسخط وسكينة وغضب ، بل إن الفيلسوف كسائر عباد الله يعيش ويعانى ويفرح ويحزن ، وإذا نظر فيلسوفان (من مذهبين مختلفين) إلى شىء معين من هذا كله ، فسيتفقان — كما يتفق أى إنسانين آخرين — على ما يريانه ، فإذا كان ما يشخصان إليه بالبصر لونا أصفر ، اتفق الاثنان معا على أن المرئى لون أصفر ؛ وإذا كان ما يسمعانه صوتا زاعقا أو صوتا هامسا ، فسيتفقان — كما يتفق أى إنسانين آخرين — على ما يسمعانه . لا ، لا ، ليس اختلاف الفلاسفة على الوقائع المرئية المسموعة المحسوسة ، لكنهم إذ يجتزئون هذا الواقع لينصرفوا إلى تحليله ابتغاء فصل « الفكرة » عن جسدها ، فهاهنا يقع الاختلاف فى طريقة التحليل وفى نوعية الفكرة التى ينتهى بهم التحليل إليها — ولا تسلنى قائلا : ولماذا أفصل الفكرة عن المواقف السلوكية التى تجسدت فيها ، لأن الجواب قد أسلفناه لك ، وهو أننا نفصل الفكرة وحدها لنتمكن من نقدها ، فإذا كان فيها تناقض أزلناه ، وإذا كان فيها قصور أكملناه ! فانظر مثلا إلى الطريقه التى نصاح بها نظام الأسرة أو نظام المدرسة أو نظام الحكم أو نظام التجارة أو ما شئت من نظم ، فماذا نصنع ؟ إننا

نعيش على مستوى الواقع فى كل هذه الأمور ، كلنا نشارك فى أسرة وفى مدرسة وفى حكم وفى تجارة وفى غير ذلك من نظم المجتمع الذى نعيش فيه ، وفى كل نظام من هذه النظم تتشابك الفكرة مع مادة الواقع ، لكننا — آنا بعد آن — نضع أمامنا « المبادئ » أو « الأسس » أو « الأفكار » التى تقوم عليها الأسرة أو المدرسة أو الحكومة ، نضعها أمامنا لننظر فيها وهى خالصة وحدها مجردة من مواقفها المادية ، لنرى هيا كلها كيف أقيمت ، وهل يراد لها التغيير وماذا يكون ذلك التغيير ، إننا ساعتئذ لا نضع أمامنا على منضدة البحث « أسرة » فعلية أو « حكومة » فعلية أو « مدرسة » ، بل نضع « فكرة » الأسرة أو « مبدأها » ، وإذن فقد كان لا بد لنا من باحث يجعل همه استخلاص الفكرة من لبوسها المادى ، لنتمكن من نقدها ومن تعديلها ومن تبديلها حسب ما يحقق أهدافنا .

وأعود فأقول إن الفلاسفة إذ يختلفون فى مذاهبهم ، فاختلافهم ليس على الواقع كما يقع ، بل هو على الفكرة التى يستخلصونها منه لينتقدوها نقدا قد يؤدى إلى وضع فكرة جديدة مكان فكرة قديمة ، وإن اختلافهم ليرتد آخر الأمر إلى ما يأتى : هل الواقع يسبق فكرته ؟ أو الفكرة تسبق واقعها ؟ أو أن الواقع والفكرة كليهما كائن واحد ذو وجهين تنظر إليه من هذا الوجه فإذا هو ما نسميه واقعا . وتنظر إليه من ذلك الوجه فإذا هو ما نسميه فكرة ؟

فاذا تذكرنا أن الفكرة إنما تكون فى رأس إنسان ، وجدنا أننا لو قلنا : إن الواقع يسبق فكرته ، كان معنى قولنا هذا أن الواقع مستقل بوجوده ، يغير نفسه بنفسه ، دون أن يكون للإنسان أقل أثر فى تحويره وتبديل مجراه ، إذ كيف يحوره الإنسان ويبدله إذا كان قصاراه منه أن يجيء بعد وقوعه ليعلم كيف وقع ، إن الإنسان عندئذ يتخذ من الواقع الخارجى موقف المتفرج ، ولا فرق بين درجة عليا من التفكير أو درجة

دنيا إلا أن الأولى فيها إدراك لما حدث أشد وأوضح مما فى الثانية ، لكنهما معا متفرجان لا يغيران من الأمر شيئاً ، كمتفرجين فى مسرح ، أحدهما ناقد نافذ البصيرة فى الفن المسرحى ، والآخر برىء ساذج ، فسيعلم الأول — دون الثانى — أين يكمن سر القوة وسر الضعف فى التمثيل ، لكن لا الأول ولا الثانى بقادر على أن يغير ما قد حدث ، وذلك هو نفسه الموقف حين نقول عن الواقع إنه يسبق فكرته ، ويمثل هذا القول يأخذ فلاسفة المذهب الواقعى بشتى تفريعاته ، ومن تفريعاته مذهب المادية الجدلية التى تجعل الإنسان بالنسبه لتيار الواقع كشاشة السينما ، بالنسبة لشريط الفيلم ، فهناك شريط الحوادث فى الخارج يدور ، سواء أكانت هناك الشاشة التى تتلقاه أم لم تكن ، ووجود الشاشة لايغير من محتوى الشريط ولا من طريقة دورانه شيئاً ، لأن للشريط مكنة مستقلة تقوم بدورها وتدور فى حلقاتها بقوانين خاصة بها لا دخل للشاشة فيها سوى أن تتلقى وتعلم وتتابع ، ومن تفريعات المذهب الواقعى كذلك مدرسة الواقعية الجديدة التى تزعمها برتراند رسل .

ذلك عن قول القائلين بأن الواقع يسبق الفكرة ، وأما القائلون بأن الفكرة تسبق الواقع فهم الذين اصطلحنا على تسميتهم بالفلاسفة المثاليين (بالنسبة لبعضهم) وبالفلاسفة العقلانيين (بالنسبة لبعضهم الآخر) — والفرق بين أولئك وهؤلاء ، هو أن المثاليين يجعلون الحقيقة كلها أفكارا لا يلزم بالضرورة أن تخرج إلى حيز الواقع المجسد فى أشياء ومواقف — كما هى الحال فى الرياضة مثلا — على حين أن العقلانيين وإن جعلوا الحقيقة كلها أفكارا عقلية إلا أن هذه الأفكار عندهم تنعكس على الواقع ويكون لها وجود خارجى مجسد هو قسيم الوجود الذهنى المجرد — على أن المثاليين والعقلانيين معا يتفقون على أن الفكرة العقلية هى الأساس وهى التى لها الأولوية على تطبيقاتها المادية ، ومن شأن الفكرة — كائنة ما كانت — أن تكون مبرأة من أوجه النقص التى لابد من حدوثها فى عالم الأشياء ،

فكرة الدائرة – مثلا – كاملة ، وأما الدوائر التى نرسمها فى دنيا الواقع فلا مناص لها من أن تجىء على درجة بعيدة أو قريبة من ذلك الكمال الصورى، لأن درجة كمالها مرهونة بجهاز الرسم ، فكلما دق الجهاز اقتربت الدائرة المرسومة من الكمال ، وكذلك قل فى كل فكرة أخرى ، فقد تتصور لنفسك فكرة عن رحلة تقوم بها ، ثم تهم بتنفيذ الرحلة فى دنيا الواقع ، فإذا التنفيذ يصادفه من التفصيلات ما لم يكن فى الفكرة المخططة ، وهذه الفجوة بين الفكرة فى كمالها من جهة ، والواقع فى نواحى نقصه من جهة أخرى ، هى التى جعلت الفلاسفة المثاليين ، والعقلانيين يتشبثون بقولهم أن لا علم ولا يقين ولا دقة إلا لعالم الأفكار دون عالم الأشياء والحوادث ، وأمثال هؤلاء الفلاسفة هم الذين يصدق عليهم إلى حد كبير اتهام عامة الناس للفلاسفة عموما بأنهم ساكنو أبراج معزولة عن مجرى الأحداث .

هاهما – إذن – مجموعتان من الفلاسفة تقفان إحداهما من الأخرى على طرفى نقيض ! الأولى تجعل مادة الواقع الخارجى بقوانينها الذاتية التى تحركها هى كل شىء ، والأخرى تجعل الأفكار الذهنية فى كمال تكوينها واتساق بنائها هى كل شىء ، الأولى تجعل المادة هى الأصل وعنه تتفرع العقول بأفكارها كأنما هذه ظل يساير تلك ، والثانية تجعل العقول وأفكارها هى الأصل وعنه تتفرع المادة كأنما هذه المادة بكل صلابتها ليست بذات وجود إلا من حيث هى فكرة فى أذهاننا .

لكن إلى جانب هاتين المجموعتين مجموعة ثالثة تجعل المادة والفكر طرفين لشىء واحد كأنهما بطن اليد وظهرها ، وهنا لا تكون الفكرة إلا تمهيداً لفعل ، ولا يكون الفعل إلا ذيلا لفكرة ، وهنا أيضا تبطل الحقائق المطلقة ، وتصبح كل حقيقة على درجة من الصواب بقدر تمهيدها للعمل الذى جاءت لترسم له الطريق ، فليست « الفكرة » هنا صورة مرآوية ترتسم على صفحة الذهن كما ترتسم الصور فى المرايا ، منزوعا منها قوة

الحركة وقوة الدفع ، بل « الفكرة » هنا هى عزيمة وارادة ، هى بداية تنفيذ وتحريك وتغيير .

٤

قلنا إنه مهما يكن المذهب الذى يريده الفيلسوف لنفسه ، فهو لابد أن يجعل الواقع نقطة ابتـــداء لمسيره ، لكنه — فى هذه الحالة — الواقع الفج الخام الغفل الغشيم ، الواقع الذى يحياه الناس حين يكونون فى المرحلة التى لا ينفصل فيها فكر عن عمل ولا عمل عن فكر ، إذ يكون « الفكر » فى هذه المرحلة مجسدا فى مواقف ، لم يبلغ بعد أن يتجرد وحده فى نظرية صورية متحررة من تفيصلات مكان الوقوع وزمانه . . . نعم لابد للفيلسوف — مهما يكن مذهبه — أن يبدأ من هذه القاعدة الدنيا ، ليستخلص مما يرى ما قد اندس فيه من نظريات ، وأفكار ومبادئ ، ليضعها — وهى فى صورتها المجردة — موضع النقد والتحوير والتبديل ، حتى إذا ما صقل لنفسه « فكرة » وسواها ، عاد بها — أو قدمها للناس ليعودوا بها — إلى عالم الواقع مرة أخرى ، فأعملها فى ذلك العالم وأجراها فى أحشائه ليتغير وجهه على النحو المرتجى .

أبدا لايريد الفيلسوف أن يقف من العالم عند حد التأمل ، بحيث يظل يدير الأمر فى دخيلة فؤاده ، ثم لا شىء بعد ذاك ، إذ لو فعل ذلك لما زاد على أن يشد العالم من خارجه إلى داخله ، وأن يكتفى بأن يكون هو على وعى وفى صحو ويقظة ، فهو فى هذه الحالة يتأثر ولايؤثر ، ويأخذ ولايعطى ، نعم ، إن ذلك قد يجعل منه هو إنسانا أكثر تهذيبا مما كان وأنفذ بصيرة ، لكن وجوده بين الناس يساوى عدم وجوده بالنسبة إليهم ، لأن دنياهم لن تتغير بسبب ما قد يكون فى رأسه من فكرة أو مبدأ ، على أن مثل هذا الفيلسوف الذى يحرص على أن تدور مكنة الفكر داخل رأسه دون أن

يخرج للناس طحنها ليقبلوه أو يرفضوه ، لا أعرف له وجودا إلا فيمن أخذ دنياه مأخذ الهزل ، وهؤلاء هم الصغار .

وسؤالنا الآن هو هذا : كيف يختلف وقع الفكرة الفلسفية باختلاف المذاهب ، وقد لخصنا هذه المذاهب فى ثلاثة : مذهب يجعل الأولوية للواقع المادى وأما الفكر فظل له وتابع ، ومذهب يجعل الأولوية للفكر الذى ينبع من طبيعة العقل ذاتها ، وأما عالم المادة فظل له وتابع ، ومذهب ذلك يجعل الواقع والفكر فى حوار ، فلا فكر إلا ما له صلة بالواقع ، ولا واقع إلا ما له صلة بالفكر ، ولا واقع ولا فكر معا إلا بما له صلة بالإنسان وحياته .

لو كان الفيلسوف واقعيا ، بالمعنى الذى يجعله ينظر إلى الطبيعة ومجراها على أنها أمر مفروغ منه ولا قبل لنا بتغييره . كان فى رأيه أن كل ما فى وسعنا هو أن نوائم بين أنفسنا وبين الطبيعة وقوانينها ، فكل حركة فى جسد الإنسان نفسه هى جزء من تيار الحوادث المحتوم ، لا يغير منها أن يُسَر لها أو يحزن ، فليسر ما شاء أو ليحزن ، فذلك لن يغير من الأمر شيئاً ، وإذن فالتفكير الإنسانى فى هذه الحالة مسألة ذاتية بحتة لا تخص إلا صاحبها ، ولذلك يغلب على الفيلسوف الواقعى أن يكون — فى فلسفته — بمعزل عن دنيا العمل والنشاط ، ولماذا يتدخل — بفلسفته — فى مجرى الحوادث وهو يعلم أن تيارها محتوم بقوانين الواقع ، والخير كل الخير هو فى أن نخلى بين العلماء وبين هذا الواقع المحتوم المطرد ، ليبحثوا لنا عن قوانينه فنفيد منها ما استطعنا ، وقصارى الإنسان أن يضبط نفسه ليمسك بزمامها ، لأنه لن يستطيع أن يمسك بزمام القدر ومصيره .

وأما صاحبنا الفيلسوف المثالى الذى يجعل الأولوية للفكرة النابعة من جوف الدماغ لتفرض نفسها على الخارج ، فأمره مختلف ، لقد سبق لنا أن أشرنا إلى أن « الفكرة » — أى فكرة — هى بطبيعتها مبرأة من أوجه

التفاوت والنقص التى نراها عادة فى الأشياء كما تقع فعلا ، «ففكرة» الحصان هى دائماً أكمل من أى حصان نراه فى دنيا الواقع ، «وفكرة» الإنسان هى دائماً كذلك أكمل من أى إنسان نراه فى دنيا الواقع ، و «فكرة» الخط المستقيم أكمل من أى خط مستقيم نرسمه فى دنيا الواقع ، و «فكرة» الحكومة ، و «فكرة» الأسرة و «فكرة» المدينة كلها أكمل من قسائمها التى تقع فعلا ، ولا عجب فى ذلك ، إذ أننا فى حالة «الفكرة» نحن الذين نطهو الأكلة على مزاجنا ، وأما فى حالة الأمر الواقع فعلينا أن نتقبل أشياء تفرض نفسها علينا دون أن تكون هى المرجوة المشتهاة — ففيلسوفنا المثالى يسوى لنفسه عالما فكريا ، يراه دائماً أكمل من أى واقع ، فيعيش فيه ، كأنما هو ينتظر حتى يعلو الواقع إلى حيث يعيش ، وحتى إن هم ونزل عن عالمه الفكرى ليصلح عالم الواقع ويغيره ، فسيكون قياسه دائماً إلى أفكاره المثالى ومعاييره الكاملة ، فيصعب عليه أن يملأ الفجوة بين الواقع فى نقصه من جهة ومعاييره فى كمالها من جهة أخرى ، وعندئذ إما أن ييأس ويلوذ مرة أخرى بعالمه الفكرى ، وإما أن يتعب الناس بغير طائل قريب .

لكن الزميل الثالث الذى يجعل الأمر حوارا بين الفكر والواقع رجل عملى (ونحن نفرق بين «العملى» و «الواقعى») لا يعجبه تطرف الواقعية من جهة ، ولا تطرف المثالية من جهة أخرى ، فلماذا أجعل للواقع المحتوم كل هذا السلطان الذى يشل قدرة الإنسان على تغييره ؟ ولماذا أجعل للأفكار المثلى كل هذه الرفعة التى تعلو بها على الواقع الناقص فلا تفيده شيئاً برفعتها وكمالها ؟ فهذه هى بيئة معينة أريد أن أحيا فيها ، لكنها قد توافق أهدافى فى جانب ، وتعارض أهدافى فى جانب آخر ، وأريد أن أغير الجانب المعارض بحيث يخدم تلك الأهداف ، وإذن فلا بد من تفاعل معها أقبل به ما أقبله وأرفض ما أرفضه لأغير ما أغيره ! إنه لا جدوى فى أن أركن إلى شىء سواى أنا وبقية الزملاء فى المجتمع ليغير لى ما أريد تغييره من البيئة

التي نسكنها ، ثم لا جدوى فى أن أخط للتغيير خطة فكرية مثلى معصومة من الخطأ ومن النقص ، حتى إذا ما وجدت تطبيقها محالا ، انطويت على نفسى لأعيش فى أحلامها ، ولذلك لا جدوى فى أن أفرض أن للأشياء طبائعها التي لا تتغير ، بل الجدوى هى فى تناول المشكلات واحدة واحدة ، لأدرس تفصيلاتها ، ثم أقترح لحلها فكرة تناسبها ، وقد أعود إليها من جديد مرة بعد مرة ، إذا كان الحل لا يأتى إلا على درجات .

إن المعركة بيننا وبين الواقع دائرة الرحى ، الأرض القاحلة يراد لها أن تزرع ، والمادة الخامة يراد لها أن تشكل وتصاغ ، والطرق يراد لها أن تمهد ، والترع أن تشق والمرض أن يعالج والأمية أن تزال وغشاوة الجهل والخرافة أن تنقشع ، ولن يغنى إزاء هذه المعركة الدائرة الرحى أن ينعزل الفيلسوف المثالى بفكره الذى لا يتعرض للخطأ ، ولا أن ينظر الفيلسوف الواقعى إلى الواقع على أن هذه هى طبائع الأشياء فيه فلا يتغير منه شيء إلا وفق قوانين الواقع المادى نفسه ، فالمثاليون سادة مترفعون ، والواقعيون سلبيون متفرجون ، مع أننا نريد الرجل الذى ينزل معنا فى المعمعة ومعه الفكرة التي تصلح سلاحا فى القتال ! قد يكون السيف أصلح هنا والمدفع أصلح هناك ، الطائرة النفاثة مطلوبة هنا والدبابة مطلوبة هناك . . . أعنى أن لكل مشكلة ظروفها وطريقة علاجها المؤقتة ، حتى إذا ما اتخذت وضعاً أكثر ملاءمة عدنا إليها بطريقة علاج أخرى ، وهلم جرا ، ليست الحياة كمالا ولكنها سير نحو الكمال ؛ عند المثاليين مراهقة طال أمدها ، واحترام الواقع عند الواقعيين قناعة وعجز .

الفلسفة العملية هى فلسفة التجربة والخطأ ، هى فلسفة النقد والإصلاح ، هى فلسفة النظرة النسبية إلى المواقف والمشكلات ، فلكل موقف ما يناسبه ولكل مشكلة ما يعالجها ، وعندئذ يكون هذا وذاك هو « الحق » فى هذه

اللحظة ، وقد لا يعود هو « الحق » غدا بالنسبة للموقف نفسه وللمشكلة نفسها ، فإذا كانت المشكلة — مثلا — هى مشكلة التعليم ، واجهتها بما يناسبها الآن ، فأجعل التعليم الإلزامى إلى السن الفلانية ، ودخول الجامعة بالنسبة الفلانية ؛ ثم قد يتغير الموقف غدا فأكون أكثر تقدما وأغزر ثراء ، فأتناول المشكلة نفسها مرة أخرى بحل جديد .

إن « الحق » حاصل ضرب بين طرفين ، هما نحن والموقف الذى نريد أن نقبله أو أن نغيره ، وأى فكرة نقحمها على هذين الطرفين تفسد علينا الفاعلية والعمل ؛ سواء أتينا بالفكرة من تراث موروث عن الأسلاف أم جئنا بها من أمم تختلف ظروفها عن ظروفنا ، وهذا هو معنى قولنا إن فلسفتنا نابعة — أو يجب أن تنبع — من واقعنا ، والفكرة المقحمة علينا من زمان غير زماننا ، أو من مكان غير مكاننا ، حتى وإن كانت أكمل من فكرتنا الطارئة علينا ، فهى بمثابة الفكرة عند الفلاسفة المثاليين ، يأخذونها لكمال بنائها ، لا لصلاحيتها لمعالجة موقف بذاته يعترض طريقنا .

٥

لكننا أمة ورثت فيما ورثته مجموعة من القيم العليا التى نحس فى أعماقنا أنها قيم ثابتة ودائمة ومطلقة من قيود المكان والزمان ، فنقول عنها إنها قيم تصلح للإنسان من حيث هو إنسان ، بغض النظر عن مكانه وزمانه ومواقفه ومشكلاته ، فهل هنالك تناقض بين قبولنا لتلك المعايير الثابتة ، المطلقة من جهة ، وقولنا من جهة أخرى إن الحق يتغير بتغير الموقف الذى يصادفنا والمشكلة التى نعالجها ، فما قد يكون معيارا صالحا اليوم قد لا يصبح معيارا صالحا غدا ؟

أحسب أن لا تناقض ، وهذه نقطة تريد التوضيح ؛ إن الإنسان فى رحلة

الحياة شبيه به في أي رحلة صغيرة يرتحلها ، فافرض أن رحلتك هي أن تعبر الصحراء حتى تصل إلى نقطة معينة على شاطئ البحر الأحمر ، فالهدف الأخير ثابت أمامك لا يتغير ، ولكن أهدافا جزئية فرعية ستنشأ خلال الطريق ، فهذه حفرة عميقة أمامك ، تريد اجتنابها ، فعندئذ تحصر تفكيرك في طريقة اجتنابها قبل أن تستأنف السير ، وهنا تكون هذه المشكلة الجزئية هي وحدها التي تتحكم في منهج التفكير ، ويكون معيار صلاحية الفكرة هو نفعها في تجنيبك ما تريد اجتنابه ، وكلما زاد نفع الفكرة زاد نصيبها من الحق ، لكن سواء كانت معالجتك لهذه المشكلة الطارئة سليمة أو معيبة ، فهل يؤثر ذلك في هدفك الأخير ؟ كلا ، فذلك هدف ثابت تضعه نصب عينيك كالبوصلة التي ترسم لك وجهة السير ، دون أن تتدخل في طرائق معالجتك لمشكلاتك الصغرى أثناء الطريق ، . . وهذا ما يعمله قبطان السفينة وما يصنعه قائد الطائرة ، وهو ما يصنعه قائد الجيش في المعركة حين يفرق بين « الاستراتيجية » و « التكتيك » ، فالأولى هي خطة القتال ، والثانية هي معالجات المواقف الجزئية التي تنشأ أثناء تنفيذ تلك الخطة .

هكذا الأمر بالنسبة إلى قيمنا الخالدة الثابتة من جهة ، وقيمنا النسبية المتغيرة من جهة أخرى ، الأولى هي بوصلة السير ، والثانية هي المعالجات الضرورية للمشكلات الطارئة .

ولو أننا فرقنا هذه التفرقة ، فربما وجدنا أننا بحاجة إلى النظرات الفلسفية الثلاث في آن معا ، ولكن لكل نظرة منها مرحلة ومهمة غير مرحلة النظرتين الأخريين ومهمتهما : فلكي نسير في تغييرنا للمجتمع على هدى وبصيرة ووعي ، لا بد لنا أولا من مرحلة واقعية نرصد بها ملامح الواقع كما هي ، دون أن نشوه الصورة بأوهام أو أحلام أو خيال ، شريطة ألا نقع في غلطة الفلاسفة الواقعيين حين يظنون أن للواقع طبيعته المحتومة ، ويتلو هذه المرحلة مرحلة ثانية نتأمل فيها الأفكار والمبادئ — على نحو شبيه

بما يفعله الفلاسفة المثاليون — تلك الأفكار والمبادئ التي توجهنا في طريق السير نحو تغيير الواقع الذي رصدنا ملامحه ولم نرض عنها ونريد تغييرها ، شريطة ألا نقع في غلطة المثاليين حين يظنون أن تلك الأفكار والمبادئ مبتورة الصلة بعالم الواقع ، وفي هذه المرحلة التأملية أيضا تجيء مهمة القيم الثابتة الخالدة التي ورثناها ونريد الحفاظ عليها ، إذ هي التي تشير إلى اتجاه السير ، دون أن يكون لها شأن بالمشكلات الفرعية التي نلقاها في الطريق . وثالثا وأخيرا تجيء المرحلة العملية التي نحصر فيها انتباهنا في كل مشكلة فرعية على حدة ، نبحث لها عن علاج مرهون بظروفها ، دون أن نغير في اتجاه سيرنا الذي رسمته لنا بوصلة القيم الموروثة في ثباتها وتجريدها وإطلاقها .

فلو سألتني بعد ذلك كله : أي مذهب فلسفي تختار ؟ أجبتك سائلا بدوري : في أي مرحلة من مراحل السير ؟ فأنا واقعي في مرحلة رصد المشكلات ، ومثالي في مرحلة تحديد اتجاه السير ، وعملي تجريبي في مرحلة معالجة المشكلات .

بضائقة مالية أو بعلة مرضية لا قبل لك بردها ، ورجل يفتح عينك على ما هو قائم حولك بالفعل من أمثال هذه المشكلات ، ليوجه انتباهك إلى ضرورة حلها .

٣

ونعود الآن إلى تحليل المنهج الماركسى فى تناوله لمسألة الترتيب المنطقى بين الفكر والواقع ، لأننا نلمس فى هذا التناول شيئاً من الخلط والتناقض ، فالنظرية الماركسية فى هذه المسألة تتلخص فى أن الجانب الشعورى من الإنسان ليس هو الذى يحدد موضعه (أعنى موضع الإنسان) من الوجود الخارجى ، بل إن موضعه من الوجود الاجتماعى هو الذى يحدد جانب الشعور منه ، أى أن الجهاز العقلى كله بجميع ما فيه من خواطر ومشاعر وأفكار وعواطف ورغبات وقيم جمالية وأخلاقية وغير ذلك ، هو حصيلة نتجت عن المجتمع وطريقة تكوينه ، وليس العكس هو الصحيح ، أى أن ذلك الجهاز العقلى من الإنسان لا أثر له فى خلق المجتمع وطريقة بنائه ، أو بعبارة أخرى أقرب إلى الطريقة الهيجلية فى التعبير ، إن المجموع — متمثلا فى الدولة أو فى الأمة أو فى المجتمع على أية صورة من صوره — أسبق من أفراده ، وهو أعلى منهم رتبة فى درجات الحق والواقع ، على أن المقصود بالمجتمع فى النظرية الماركسية ، من حيث تأثيره على الأفراد وتشكيله لأفكارهم ومعاييرهم ، هو النظام الاقتصادى السائد فى ذلك المجتمع ، وما يقتضيه هذا النظام من علاقات بين الأفراد .

لقد نشأ ماركس نشأة هيجلية — وهو فى ذلك شبيه بالكثرة العظمى من فلاسفة عصرنا — فتأثر بهيجل حتى وهو يثور عليه ويقلب آراءه رأساً

على عقب ، من ذلك تمييزه بين ما هو « حقيقى » وما هو « ظاهرى » ، لكن بينما ذهب هيجل (وجميع الفلاسفة المثاليين من قبله ومن بعده) إلى أن عالم الفكر هو الجوهر وهو الحقيقة ، وأن عالم المادة هو العرضى وهو الظاهر ، عكس ماركس الوضع والترتيب ، فجعل الجوهر والحقيقة فى عالم المادة (أى النظام الاقتصادى السائد وبخاصة أدوات الإنتاج) وجعل العرضى والظاهر فى عالم الفكر أو العقل أو الشعور ، أى أنك تستطيع أن تفسر أية فكرة تريد ، بردها إلى أصلها التى نشأت عنه من النظم الاقتصادية القائمة لا أن تفسر هذه النظم الاقتصادية بردها إلى نظريات وأفكار فى رأس الإنسان ، وفى عبارة مختصرة نقول إن النظرية الماركسية تعطى أولوية الوقوع للأوضاع المادية خارج الإنسان الفرد ، وعنها يتفرع ما ينبثق منها من أفكار ومشاعر كائنة ما كانت .

وليس من همنا فى هذا المقال أن نناقش النظرية الفلسفية من حيث هى بل من حيث اتساقها فى منهج البحث ، على أن أول ما يلفت نظرنا ونود أن نثبته — ولو على سبيل الفكاهة — أن النظرية الماركسية « نظرية » أى أنها « فكرة » وقد جاء من جاء بعدها ممن آمنوا بصوابها ، فحاولوا أن يترجموها من « عالم الفكر » إلى « عالم التنفيذ والتطبيق » ، وبقدر ما كتب لهم من نجاح فى ذلك ، فهم قد وجدوا « فكرة » سبقت « النظام الاقتصادى » الذى يحاولون أن يخرجوه على غرار تلك الفكرة ، والحق أنى إذا تصورت طائفة كبيرة من القيم والمعايير فى حياة الناس قد نشأت نتيجة لازمة لشبكة العلاقات الاقتصادية القائمة ، ولنوع أدوات الإنتاج المستخدمة ، فإنه لمن المتعذر جداً على أن أرى كيف تكون الحياة العقلية كلها نتيجة لتلك الأوضاع المادية الخارجية ؟ ففى هذه الحياة العقلية — مثلا — حساب وجبر وهندسة ، وفيها علم بالضوء والصوت والحرارة والمغناطيس والكهرباء ، وفيها قياسات للأفلاك وأبعادها وسرعاتها .. فهل هذه « الحياة العقلية » كلها نتيجة لزمت

بالضرورة عن كون المجتمع القائم يصنع القماش بهذه الأداة أو تلك ، ويزرع الأرض بهذه الوسيلة أو تلك ؟

أريد للقارئ أن يتصور معي أن كارثة الحروب الذرية قد شاء لها القدر الأعمى أن تقع فتمحو نظامنا الاقتصادى كله بما فيه من أدوات الإنتاج جميعاً ، ونظامنا الاجتماعى كله بما فيه من أوضاع وتقاليد ، ولم يبق إلا على طائفة من قوانين العلم فى رءوس نفر من العلماء ، أو فى صفحات الكتب أفلا يرى القارئ معي أنه من الجائز والممكن والمحتمل فى هذه الحالة أن يهتدى الناس بتلك المعرفة العلمية فيعيدوا النظام الاقتصادى فى الصناعة كما كان ؟ . . لكن اعكس الفرض وتصور أن ما قد شاءت المصادفات المنكودة أن تمحوه ، هو المعرفة العلمية فى جميع مظانها وشتى مصادرها ، مبقية على ما هناك من مصانع وآلات ، فماذا يكون المصير ؟ إنه يكون كما تضع رجلا يجهل كل شيء عن هذه المصانع كيف تدار وكيف تصلح ، تضعه فيها وتقول له هاك ! إنه لن يمضى إلا وقت قصير ، ثم تندثر الصناعة إلى غير عودة :

لو قال ماركس إن العلاقة بين الفكر والمادة علاقة متبادلة ، لكان — فيما نرى — أقرب إلى الصواب ، فالواقع المادى يوحى بالفكرة ، والفكرة بدورها تؤثر فى الواقع وتعيد تشكيله ، وإننا لنرى هذه العلاقة المتبادلة بين الفكرة العقلية وتطبيقها المـــادى فى جميع المستويات على تفاوتها واختلافها ، فكم من ثورة سياسية قامت ، حين أثار الواقع الكريه أنفس الناس ، فتبلورت فى رءوسهم فكرة ، فثاروا ليخرجوها إلى الواقع ، وهكذا يكون الترتيب : واقع ففكرة فواقع ، ثم واقع ففكرة فواقع ، وماذا يكون البحث العلمى إلا السير على هذا الترتيب نفسه : واقع نشاهده ونحلله ، ففكرة تنشأ ، فتطبيق جديد لها لنطمئن على صوابها ، ثم ماذا

يكون التخطيط لأى مستقبل قريب أو بعيد ، فى الحياة الخاصة أو فى الحياة العامة ، إلا سيراً على هذا الترتيب : موقف واقعى راهن ، ففكرة لتغييره ، فإخراج لتلك الفكرة إلى دنيا الواقع لتبدل الموقف القائم بموقف واقعى جديد .

وهاهنا كذلك يعن لنا أن نذكر فلسفتنا الاشتراكية كما تبلورت فى الميثاق الوطنى ؛ إذ نجد هذه العلاقة المتبادلة بين الفكر والتطبيق ، بين الفكر والواقع ؛ ركناً من أركانها ، يقول وهو فى معرض « التطبيق الاشتراكى ومشاكله » ... إن ذلك يكفل دائماً أن يكون الفكر على اتصال بالتجربة ، وأن يكون الرأى النظرى على اتصال بالتطبيق التجريبى ، إن الوضوح الفكرى أكبر ما يساعد على نجاح التجربة ، كما أن التجربة بدورها تزيد فى وضوح الفكر وتمنحه قوة وخصوبة تؤثر فى الواقع وتتأثر به ، ويكتسب العمل الوطنى من هذا التبادل الخلاق ، إمكانيات أكبر لتحقيق النجاح . . . »

إن ما نسميه « بالسياسة » إن هو إلا خطة للعمل فى هذا الميدان أو ذاك ، نرسمها لنقوم بتنفيذها ابتغاء تغيير الواقع بواقع آخر أفضل منه فهى دائماً « فكرة » يراد لها أن تهدى السائرين فى طريق التنفيذ ، فلو أصررنا على أن الواقع الاقتصادى أولا فالفكر ثانياً ، نتج عن ذلك حتما أن تنتفى « السياسة » ويبطل أثرها ، ويصبح محالا على قوم أن يغيروا ما بهم حتى وإن غيروا ما بأنفسهم ، أعنى أنه يكون محالا عليهم أن يغيروا واقعهم حتى وإن تغيرت أفكارهم ، والواقع المشهود صارخ بما فى ذلك من بطلان .

لقد يختلف الدارسون لماركس فى فهم ما يريده بالنسبة إلى العلاقة بين الفكر من جهة والواقع من جهة أخرى ، أهو من الفلاسفة الواحديين

الذين يردون كل شيء إلى أصل واحد (والأصل الواحد فى هذه الحالة هو المادة) أم هو من الفلاسفة الثنائيين الذين يردون الأشياء إلى أصلين ، هما المادة والعقل معا ، فلوكان ماركس من الفريق الأول صراحة ، لكانت ظواهر العقل كلها فى رأيه فروعاً تتفرع عن أصل مادى ، ولو كان من الفريق الثانى صراحة ، لكان العقل (أو الروح) والمادة عنده أصلين متساويين فى درجة الأصالة ، لا يتفرع أحدهما عن الآخر .

لكن ماركس يقف من ذلك موقفاً فيه بعض اللبس ، مما يجعل حكمنا على العلاقة بين الفكر والواقع المادى فى مذهبه أمراً محفوفاً بالشكوك ، فهو يقول « إن الديالكتيك فى كتابات هيجل يقف على رأسه ، ولا بد لنا من أن نقلبه عقبا على رأس ليعتدل » . . ومعنى ذلك أن هيجل يجعل الرأس (أى الأفكار) أساسا أوليا ، منه تتفرع سائر الجوانب ، وأما ماركس حين يطالب بأن نقلب الوضع ليقف الديالكتيك على قدميه لا على رأسه — بحيث يكون الرأس إلى أعلى ، فهو يريد بذلك أن تكون الأفكار هى الفرع الذى يتفرع عن أصل ، فالأساس هو مادة الواقع الصلبة ، وأما أفكار الرأس فهى الهواء كالطابق الأعلى من بناء مرتفع ، مالم يرتكز على أساس مكين فى الأرض ، لما كان له وجود ، وفى هذا يقول ماركس فى العبارة نفسها التى أسلفنا منها شطرا ، « ان الجانب الفكرى ما هو إلا الجانب المادى بعد أن انتقل إلى الرأس وترجم فيه إلى صورة أخرى » . . وليس من الواضح هنا إذا كانت هذه « الصورة الأخرى » مما يمكن أن يستقل بنفسه ، بحيث تكون لدينا نسختان ، أو صورتان كتبتا بلغتين مختلفتين ، أم أن هــذه « الصورة الأخرى » كان يستحيل لها أن توجد إلا إذا سبقها الأصل الذى تفرعت عنه ، بعبارة أخرى ، هل يمكن للإنسان أن يكتفى بالقدمين الراسختين على أرض الواقع ، مستغنيا عن الرأس وما فيه من أفكار ما دامت هذه الأفكار ترجمة للصورة المادية الواقعية ؟

الظاهر أن ماركس ــ وإن يكن يصر على أن تكون الأولوية للواقع المادى ــ إلا أنه يعلق أهمية على الجانب الفكرى بعد ذلك ، على اعتبار أنه هو المستوى الذى تتم فيه الحرية بمعناها الصحيح ، كأنه يتابع هيجل فى توحيده بين الحرية والروح ، وفى أن الإنسان لا يظفر بالحرية إلا من حيث هو كائن روحانى ، لا من حيث هو كائن من لحم ودم ، برغم أن الأساس البدنى لا بد أن يرسخ ويستقر أولا ، إن هذا الأساس البدنى شرط ضرورى يجب توافره قبل أن تكون هنالك حرية للجانب الروحانى ، وذلك الأساس البدنى هو الجانب الذى يخضع لحتمية السببية وضرورة تتابع حلقاتها ومراحلها على وجه معين لا يتغير ، والمجتمع الذى ما يزال فى مرحلة إشباع حاجاته المادية ، هو بمثابة من لا يزال فى مضمار الضرورات البدنية التى تخضع للحتمية وللضرورة ، لكن الهدف الاسمى بعد ذلك هو أن نجاوز مستوى الضرورة إلى مستوى الحرية ، وهذه لا تكون إلا فى جانب الروح ، أو العقل ، أو الفكر .

وإذا كان ذلك كذلك ، إذن فنهج الحتمية العلمية مقصور على جانب من الإنسان دون جانب ، فهو إن مكننا من إجراء النبوءات التاريخية لحياة المجتمع وهو فى نشاطه الاقتصادى من إنتاج واستهلاك ، فهو لا يجاوز الحدود التى بها يكون حاضر الحيـــاة الاجتماعية نتيجة حتمية لماضيها ، وأما حين يجاوز الإنسان بحياته نطاق الضرورة ليدخل نطاق الحرية (وهاتان التسميتان من عند ماركس) فيبطل عندئذ تطبيق المنهج العلمى بحتميته ، لأننا هاهنا لا نتعقب كل شىء إلى أسبابه ، إذ قد تنشأ إحدى الحالات العقلية الحرة عن غير سبب يسبقها ويحتم ظهورها .

وبعبارة أراها أكثر وضوحا ، إن الأفكار صنفان : أفكار تجى

انعكاسات للحياة المادية الواقعية ـ أعنى للحياة الاقتصادية فى الظروف القائمة من إنتاج واستهلاك ـ وأفكار أخرى تتحرر من هذا القيد ، والنوع الأول من الأفكار وحده هو الذى يجوز القول فيه بأنه خاضع للحتمية العلمية وضروراتها ، وهو وحده الذى يجوز أن يكون « أيديولوجية » تلزم صاحبها بالقبول ، وهو وحده الذى نعنيه حين نقول إن تاريخ الإنسان فى حياته المادية وفى حياته الفكرية على السواء ، مسير بأوضاع حياته الاقتصادية . . فهل وقع ماركس فى تناقض منهجى حين افترض نطاقا للضرورة ونطاقا للحرية ، وجعل الأول للحياة المادية والثانى للحياة الفكرية ، ثم لم يفرق فى هذه الحياة الفكرية بين ما يجىء انعكاسا للأساس المادى ، فيرتبط بحتميته ، وما يجىء إبداعا أصيلا فيتصف بالحرية من روابط الحتمية وضروراتها ؟

٤

بغير التعرض للجانب الموضوعى من النظرية الماركسية ، أريد أن أحصر اهتمامى فى منهج السير من مقدمات النظرية إلى نتائجها ، لأسأل : هل تلزم تلك النتائج حتما عن المقدمات ؟

إنه ليجوز القول إن ماركس قد سار فى تفكيره خلال خطوات ثلاث : ففى الخطوة الأولى يحلل طرق الإنتاج فى ظل الرأسمالية ، ليجد أنها مؤدية ـ بما فيها من تنافس حر لا تضبطه ضوابط ـ إلى أن تأخذ الأموال فى التركيز عند نفر قليل ، يظل على مر الزمن يزداد قلة كلما صرع التنافس صرعاه فى ميدان التسابق ، وهذا بدوره يزيد من عدد من لا يملكون مالا ، وإن هذا الاتجاه المزدوج ـ الإمعان فى قلة من يملكون ، وفى زيادة من لا يملكون ـ ليشتد كلما ارتقت وسائل الإنتاج ، وبالتالى شدة التنافس

على توزيعه ، وبالتالى كذلك سقوط من يسقط فى ميدان التسابق ، ليبقى ذلك النفر القليــل المالك ، فكأن النتيجة المحتومة هى زيادة فى ثروة الأثرياء ، وزيادة فى شقاء الأشقياء ، ومن الطبيعى أن تكون القلة الثرية هى الطبقة الحاكمة ، وأن تكون الكثرة الفقيرة هى الطبقة المحكومة .

وفى الخطوة الثانية يبين — بناء على النتيجة التى وصل إليها فى الخطوة الأولى — ضرورة أن يئول الأمر إلى طبقتين اثنتين : بورجوازية غنية حاكمة من جهة ، وعمال فقراء محكومون من جهة أخرى ، فكأنما تحدث — بالتدريج — عملية استقطاب فى المجتمع ، بحيث تقسمه إلى هذين القطبين وحدهما ، لأن سائر الأفراد — إذ هم يخوضون معركة التنافس والتسابق ، إما أن ينجحوا فينخرطوا فى جماعة الحاكمين الأثرياء ، وإما أن يخفقوا فينضموا إلى المحكومين الفقراء ، وأن طبيعة الموقف عندئذ تحتم أن تتوتر العلاقة بين القطبين مع ضرورة أن يكون النصر عند الصدام للكثرة العاملة المحكومة الفقيرة ، وذلك لأنه بينما لا يتم وجود لصاحب المال إلا بوجود العامل الذى يعمل لينتج له ، فإن وجود العاملين المنتجين يمكن أن يتم بغير وجود صاحب المال ، وإذاً فمن غير المتصور أن تنمحى الطبقة العاملة ، لكن من المتصور أن تنمحى طبقة أصحاب رءوس الأموال ، ومن ثم كان النصر محتوما آخر الأمر للطبقة التى لا مناص من وجودها ، على الطبقة التى يمكن زوالها .

وأخيرا تجىء الخطوة الثالثة التى يرتبها على نتيجة الخطوة السابقة ، فما دام صراع الحاكمين الأغنياء المالكين لأدوات الإنتاج ، والمحكومين الفقراء العاملين بتلك الأدوات لصالح أصحابها ، قد انتهى بانتصار حتمى للطبقة العاملة ، إذن فالنتيجة هى قيام مجتمع لا طبقى يتجانس أفراده ، هو الذى

يملك وسائل الإنتاج وهو كذلك الذى ينتج فى آن معا ، وتلك هى مرحلة الاشتراكية .

ونحن نسأل : هل تجىء هذه الخطوات الثلاث فى تسلسل منطقى يحتم علينا ضرورة الأخذ بكل خطوة ما دمنا قد أخذنا بالخطوة التى سبقتها ؟ إنه مع التسليم بما جاءت به الخطوة الأولى من أن التنافس الحر فى الاقتصاد الرأسمالى ، لا بد مؤد إلى تراكم الثروة فى قلة من الناس من جهة ، واتساع الشقاء والفقر فى كثرة من الناس من جهة أخرى ، نسأل : هل ينتج عن ذلك حتما أن تختفى كل الطوائف إلا طبقتين اثنتين : طبقة البرجوازيين الأغنياء ، وهى قليلة العدد ، وطبقة الجماهير العاملة التى تمتص سائر الطوائف الأخرى ، أين نضع رجال العلم ورجال الفن فى هذا التقسيم ؟ أين نضع المهنيين من أطباء ومهندسين ومعلمين وغيرهم ؟ أين نضع أصحاب الملكيات الزراعية الصغيرة ؟ فى ظنى أن استقطاب الناس فى محورين : فحاكم غنى هنا ومحكوم عامل وفقير هناك ، قد يصور الموقف فى محيط الصناعة وحدها ، لكن ذلك لا يلزم عنه اختفاء طوائف أخرى فى بناء المجتمع ليست تندرج ذلك المحيط .

وإذا سلمنا بصواب الخطوة الثانية فى أن المجتمع لا مناص له من هذا الانقسام إلى طرفين : صاحب أدوات الإنتاج وعامل مأجور ، وأن النصر محقق للثانى على الأول ، فهل يلزم حتما أن تظل الطبقة العاملة التى هى عندئذ المجتمع كله ، متجانسة تجانسا يخليها من الصراع ؟ أليس هناك — من الوجهة المنطقية الصرف ؛ فضلا عن شواهد الواقع — احتمال بأن تسير هذه الطبقة المتجانسة فى نفس المراحل مرة أخرى ، حتى وإن اتخذ السير صورة أخرى ، وذلك بأن يعلو فريق على فريق إن لم يكن بكثرة المال وبملكية وسائل الإنتاج ،

فيغير ذلك من عوامل الجاه والسلطان ، ثم سرعان ما تربط روابط المشاركة في المصلحة أفراد أولئك وأفراد هؤلاء ؟ نقول إن ذلك محتمل وليس مؤكد الحدوث وما دامت المقدمة الواحدة تؤدى بك إلى أكثر من احتمال واحد ، فمن التحكم أن تختار أحد الاحتمالات الكثيرة على أنه النتيجة المؤكدة .

فمهما يكن من أمر النظرية الماركسية من حيث موضوعها ومادتها ، فأحسب أن بها ثغرات فى منهج استدلالاتها .

المحتويات

مطابع الشروق

بيروت: ص.ب: ٨٠٦٤ - هاتف: ٣١٥٨٥٩ - ٣١٥٢٠٤ - برقيا: داشروق - تلكس: SHOROK 20175 LE
القاهرة: ١٦ شارع جواد حسني - هاتف: ٧٥٤٣١٤ - برقيا: شروق - تلكس: 93091 SHROK UN


Bibliotheca Alexandrina
0450992